عبد المجيد الشرفي





تحديث الفكر الإسلامي



تحديث الفكر الإسلامي

عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي



تحديث الفكر الإسلامي

عبد المجيد الشرفي

الطبعة الثانية
أيلول/سبتمبر/الفاتح 2009 إفرنجي

موضوع الكتاب فكر إسلامي
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 13.5 × 21 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 9959-29-396-3
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2006/7814

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**



مقدّمة الطبعة الثانية

الكتاب الذي بين يديّ القارئ كان في الأصل ثلاث محاضرات ألقيت سنة 1996 على منبر «مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية» بالدار البيضاء. ولئن أُعدّ محتواها بدقّة فإنّ شكلها قد احتفظ بالطابع الشفوي المرتجل، وكذلك النقاش الذي تلا كل محاضرة. وقد اخترنا عمداً أن نستعمل في عنوانها مفهوم «التحديث» لا التجديد، إيماناً منّا بأنّ المسألة ليست في الدعوة إلى الجديد وتفضيله على القديم وفي الجري وراء التقليعات العابرة، فكم من قديم يتحدّى الزمن بصلاحيته، وكم من جديد معاصر لا فائدة فيه ولا نفع! ذلك أنّ القضية المطروحة بحدّة على الفكر الإسلامي في نظرنا هي مدى استجابته لمقتضيات الحداثة بكل تجلّياتها المادية والمعنوية، العلمية والتقنيّة كما الفكرية والفلسفية، علماً بأنّ هذه الاستجابة ضرورة ملحّة لا ترف ذهني.

وقصَّرنا اهتمامنا في هذه المحاضرات على مجالين من مجالات الفكر الإسلامي دون سواهما، مجال الفقه ومجال أصول الفقه، لا لأنهما في حاجة أكثر من غيرهما إلى هذا التحديث، فالتفسير القرآني



وعلم الكلام وعلوم الحديث مجالات تنتظر الجهود المتضافرة كي تنهض بتخليصها هي كذلك ممّا ران عليها من المواقف والتأويلات والمعارف التي تجاوزها الزمن، ولكنّ الفقه وأصوله قد احتلاّ نصيب الأسد في اهتمامات القدماء من جهة، وما زالا محلّ جدل واسع وخلاف عميق في أوساط المؤمنين والملاحظين للشأن الإسلامي من جهة أخرى. وعلى البتّ في المسلّمات التي انبنيا عليها وفي المنهج الذي طبعهما وفي الحلول التي ارتضاها المهتمّون بهما، يتوقّف إلى حدّ بعيد توفّق المسلمين إلى إيجاد الصيغ التي تكفل لهم تجاوز الازدواجية التي تطبع سلوكهم وتفكيرهم بصفة عامة.

وفعلاً، فالناظر في وضع البلاد الإسلامية، مهما كان توجّهها المعلن، يرى رأي العين أنّ كل تشريعاتها وضعية، ما تعلّق منها بالمجالات التجارية أو بقوانين الطرقات أو بغيرها من القوانين التي تسير عليها الأجهزة الإدارية والمالية والاجتماعية المختلفة. المجالان الوحيدان المستعصيان إلى حدّ الآن على العلمنة هما مجال الحكم ومجال العلاقات الأُسَرية، وليس ذلك بغريب، فهذا هو شأنهما في البلدان التي قطعت أشواطاً في طريق العلمنة، لم تتحرر فيها -وبصفة متفاوتة- مؤسسة الحكم ومؤسسة الأسرة من سلطة الدين ورجاله إلا بعد صراع مرّ طويل. فالدين قد كان دوماً مرجع المشروعية لأنه يضمن للحكّام إبراز حكمهم على أنه متعال لا مجال لمعارضته، مثلما احتاجت العلاقات الجنسية إلى مبررات متعالية تقيها من الفوضى وتكرّس سلطة الرجل على المرأة في آن واحد.

على هذا الأساس نفهم حرص الكثيرين من "علماء" أهل السنّة على نظام الخلافة وتشبثهم بالدولة الدينية، وحرص أغلب ملالي



الشيعة على نظام الإمامة وما يستتبعه من قدسية تُضفَى على الإمام أو من ينوبه، وعلى هذا الأساس كذلك ندرك السبب في تأويل التوجيهات القرآنية في قضايا تتعلق بالزواج والطلاق والإرث على أنها أحكام إلهية مُلزمة ومطلقة، لا صلة لها بالزمان والمكان، ويتعيّن تطبيقها حرفياً مهما تطوّرت الأوضاع التاريخية واختلفت عن ظروف الوحي. إنّ التكوين الذي يتلقّاه رجال الدين في العالم الإسلامي برمّته لا يسمح لهم بالفكاك من أسر المنظومة التقليدية، رغم أنهم يعيشون في ظل أنظمة قومية لم تعد فيها القوانين مطبّقة إلا داخل حدود جغرافية مرسومة، خلافاً للأحكام الفقهية التي كان تطبيقها يخترق الحدود السياسية والعرقية واللغوية والقومية، ولم يكن رهين الدول والحكومات المختلفة إلا متى كانت تتبنّى مذهباً دون آخر، على غرار المذهب الجعفري في إيران الصفوية أو الحنفي في الامبراطورية العثمانية. وحتّى في مثل هذه الحالات تبقى الأحكام التي تنصّ عليها المذاهب الفقهية سارية عبر الحدود وصالحة بالنسبة إلى أتباع أيّ مذهب أينما كانوا.

هكذا يمكن تشخيص أزمة الفقه في عصرنا باعتبارها أزمة بنيوية لا ظرفية، وباعتبارها ناشئة عن الانقلاب الذي حصل في هيكلة المؤسسات الاجتماعية وغيّر المعطيات التي كانت تقوم عليها تغييراً جذرياً لا سبيل إلى إنكاره. وهو ما يفرض على الفئة الواعية من المسلمين مواجهة هذا الواقع الجديد بكل جرأة، إذ لا يترتّب على تجاهله وتوخّي سلوك النعامة إزاءه إلا تعميق الفجوة بين الدين والحياة، ولا نظن أن الغيورين على مستقبل الإسلام يرضون له التهميش وفقدان المصداقية، أو يطمعون حقيقة في إخضاع الواقع



لنصوص لا تنسجم معه أدنى انسجام. فالتغيير لا بد أن ينطلق من تحليل موضوعي لسُنن الاجتماع حتّى يمكن التأثير في مجرى الأمور بما يطمئن له ضمير المؤمن.

هذا ما أردناه من إثارة مسألة تحديث الفكر الإسلامي، فسعينا إلى التأكيد على مشروعية هذا التحديث، وضربنا عدداً من الأمثلة على القضايا التي تواجه المسلم وهو يعيش اتّساع الهوة بين ما يُلقّنه وما يعيشه، بين أحكام أضفيت عليها القداسة ومقتضيات معرفية وعملية لا صلة لها بها. ويقيننا أنّ هذا التحديث مسؤولية ملقاة على عاتق المفكّرين المسلمين على اختلاف مشاربهم، وأنه لن ينجح إلا بوعيهم بأنّه عملية لا تحتمل الانتظار، وتتطلب تضافر الجهود وتقارع الآراء في كنف حرية التعبير، وبعيداً عن التراشق بالتهم وعن الذهنية الوثوقية الإقصائية التي طالما طبعت سلوك أجدادهم وما فتئوا متأثرين بها.

عبد المجيد الشرفي

تونس/ ماي 2007



في مشروعية تحديث الفكر الإسلامي

حين عرض علي الحديث في قضايا الفكر الإسلامي الحديث، ترددت ـ والحق يقال ـ ، لأنني وإن كنت قد كتبت في هذا الموضوع، ومارست تدريسه مدة طويلة، إلا أن من يتحدث في هذا المجال لا بد له من الاختيار، ذلك أنه ميدان متشعب، واسع، يفترض من كل المتحدثين والمستمعين لقضاياه أن يتكلموا لغة واحدة، لأن النشاز بين الأفكار المتعلقة بهذه القضايا هو ما يسم في الواقع الوضع الراهن. وسعياً وراء بلوغ هذه الغاية في إيجاد لغة مشتركة، فإنني أحاول مع زملاء لي في كلية الآداب بتونس أن نطبِّق على الفكر الإسلامي المناهج التي يطبِّقها زملاؤنا في مختلف الاختصاصات الأخرى، وبذلك فإننا نستفيد كل الاستفادة مما يتوصل إليه الفلاسفة والمؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، والأنتروبولوجيا، وعلماء اللسانيات وغيرهم. ولهذا فنحن نحاول أن نوجد هذه اللغة المشتركة التي نلاحظ حتى الآن على الأقل غيابها بين صنفين من الدارسين، صنف يعرف هذه العلوم، ويعرف القضايا معرفة جيدة في كثير من الأحيان، لكنها متّسمة بالحفظ، والتلقين والاجترار، وتفتقد للنقد من ناحية، وهو ما يوجد في المعاهد



التقليدية سواء عندنا أو عندكم أو في أي بلاد أخرى من البلاد الإسلامية على امتداد القارات التي ينتشر فيها الإسلام[1].

ومن ناحية ثانية، نلاحظ غياباً تاماً أو شبه تام لتناول قضايا الفكر الإسلامي داخل الكليات والمعاهد، ولذلك فإن الجهل بها يكاد يسود المتخرّجين من مختلف الاختصاصات التي تدرس في نطاق كليات الآداب والعلوم الإنسانية، وهذا ما حاولنا، وما أحاول شخصياً أن نتلافاه بحيث لا يكون صاحب الثقافة العصرية بعيداً عن هذا التراث الزاخر الذي يحرك ما هو دفين في نفوسنا ويتحكّم في العديد من مظاهر سلوكنا، هذا الذي ليس أجنبياً عنا، وإن كنّا نجهله على مستوى المعرفة النظرية، ففي الواقع نحن نعرفه، وإن كانت معرفتنا له معرفة جزئية. إن هذا الإطار هو الذي تندرج فيه محاولاتي، وذلك بالنظر في هذا الفكر الإسلامي من وجهة نظر حديثة. وإن كان الحديث عن الفكر الإسلامي واسعاً متّسعاً، فإنني أقترح عليكم أن أبدأ بمحاولة لإيضاح مشروعية تحديث هذا الفكر. فعند عامة الذين يكتبون في هذه الشؤون نلاحظ في كثير من الأحيان أن الإسلام يعتبر شيئاً جاهزاً، فإما أن تقبل ما هو سائد في هذا الفكر، فتعتبر مسلماً، وإما أن ترفض جزءاً قليلاً منه فيقال إنك تتكلم من خارج الإسلام، ولهذا فإن الحديث عن مشروعية هذا

(1) انظر في هذا المجال دراسة جيدة أنجزها فضل الرحمان الباكستاني تتعلق بمناهج تدريس العلوم الإسلامية في أهم مراكز العالم الإسلامي في آسيا وفي مصر وفي تركيا: Fazlur Rahman, *Islam and modernity*, Chicago, 1982. وقد عرّب بعنوان: الإسلام وضرورة التحديث، لندن/ بيروت، دار الساقي، 1993.



التحديث في نظري أمر مستعجل لكي نتفق، هل يجوز لنا أن نقوم بتحديث الفكر الإسلامي؟ وهل هناك ضرورة لهذا التحديث؟ وما مشروعيته؟

وهنا أودّ أن أذكر بعض الملاحظات المبدئية المتعلّقة بهذه القضية:

أولى هذه الملاحظات أنه لا بد من تمييز صارم بين الفكر الإسلامي من ناحية، والإسلام من ناحية ثانية، أو بمعنى آخر بين التديّن والدين. فالدين لا يمكن أن نطالبه بأن يتطوّر أو يتغيّر، ولكن فهمنا له، وتعاملنا معه يتغيّر ويتطوّر، ولذا كان الحديث عن الفكر الإسلامي، وعن الخطاب المتعلّق بهذا الفكر (وسأستعمل إما مفهوم الفكر الإسلامي أو الخطاب الإسلامي، والأمران عندي يكادان يكونان مترادفين بمعنى أن الخطاب الإسلامي هو هذا الفكر، متجلّياً في العلوم الإسلامية المختلفة بما فيها التفسير، والحديث، وعلم الكلام، والفقه، والأصول، وحتى التصوّف والأخلاق وما إلى ذلك). إن هذا الفكر ليس بدوره فكراً مجرداً، وإنما هو فكر متجسّم في هذه العلوم، وفي هذا الخطاب الذي يشمل كل هذه الميادين، ولذلك فإن هذه الملاحظة الأولى ضرورية للتمييز بين الفكر الإسلامي والإسلام، إذ إنها تتعارض بصفة جلية والموقف الذي يقفه العلماء التقليديون الذين يقدمون ما يقولونه عن الإسلام بأنه متماهٍ تماهياً مطلقاً مع الدين، فهذا ما يتعين إعادة النظر فيه. وليس هذا الذي يدّعونه من تماهٍ بين الفكر الإسلامي والإسلام، هو بالضرورة الإيمان الصحيح والسلوك المستقيم، فقد يؤدي تفكير من نوع آخر إلى تكييف هذا الإيمان على أسس أخرى، وإلى ضمان السلوك



المستقيم، ولكن كذلك على أسس أخرى تختلف عن السلوك التقليدي.

الملاحظة الثانية: هي أن ما نقوله عن الفكر الإسلامي يمكن أن ينطبق على أي فكر ديني وبالخصوص على الفكر المسيحي، والفكر اليهودي، نظراً إلى العلاقات التاريخية الموجودة بين الديانات التوحيدية الثلاث، وهذا لا يعني أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية، وعن اليهودية، إذ إن الإسلام له خصوصيته التي لولاها لذاب في الديانتين الأخريين، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أي واحدة من هذه الديانات. إن الفكر الديني يخضع لقوانين عامة يمكن أن تشترك فيها مختلف الديانات، وخصوصاً الديانات التوحيدية. ولو أخذنا على سبيل المثال ظاهرة الطقوس، فإننا نلاحظ أنها ضرورية بالنسبة إلى هذه الديانات الثلاث بغض النظر عن ديانات الشرق الأقصى البوذية وغيرها. فالطقوس تختلف، ولكن موقف المؤمن تجاهها لا يختلف جذرياً ونوعياً إذ إنه اختلاف في الأشكال فقط. لهذا فالقوانين التي تتحكّم في هذا الفكر الديني عموماً هي قوانين يمكن أن تشمل الفكر الديني الذي تعرض في نطاق اليهودية، وفي نطاق المسيحية كذلك لنفس الصعوبات التي واجهها الفكر الإسلامي، بل ربما كانت الصعوبات التي واجهها الفكر المسيحي بصفة خاصة أشد من الصعوبات التي واجهها الفكر الإسلامي نظراً إلى المعارضات التي لقيها منذ عصر النهضة الأوروبية، والتي فرضت عليه أن يعيد النظر في موروثه وأن يحاول أن يحتفظ بمصداقيته لأنه إذا استمر في التكلم بلغة غير مفهومة لدى سائر المؤمنين في مجالات الحياة الأخرى، فإنه يفقد مصداقيته، ولذا فإن تحديات هذا



الفكر هي التي تحمله حملاً على التكيّف مع الأوضاع الجديدة.

إذا ما اتفقنا على هذه المقدمات، فإن نظرنا في الخطاب الإسلامي التقليدي يقتضي الوقوف عند الأمرين اللذين يحتج بهما على أحقيّته في التعبير عن ما يجب اعتقاده، وما يجب فعله، وهذان الأمران هما: النص من ناحية، والإجماع من ناحية ثانية، ولذلك فإن أي نظر في مشروعية تحديث هذا الفكر الإسلامي لا بد له من أن يطرح على بساط الدرس هاتين الحجتين: النص والإجماع.

فبالنسبة إلى النص أولاً: لا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ أنه مفهوم فضفاض، وغير دقيق، ذلك أن هذا المفهوم قد وظّف توظيفات مختلفة، ويكفي أن نفتح أي كتاب من كتب أصول الفقه، حتى نرى أن هذا النص يستعمل في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وأحياناً متناقضة. فنفس النص يمكن أن يؤول لفائدة الشيء ونقيضه، ولذلك فإن الاحتجاج بالنص ليس احتجاجاً بريئاً، وقد لاحظ القدماء أنفسهم ذلك، ونذكر هنا قولة علي بن أبي طالب. «هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفّتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال[2]». ولهذا فإن القرآن «حمال أوجه» كما يقول القدماء، ذلك أن الاحتجاج بالنص كان في كثير من الأحيان احتجاجاً بأجزاء من آيات لا بآيات كاملة، ففي دراسة قديمة مضى عليها أكثر من عشرين سنة، تتبّعت الآيات التي تتعلّق بالعنف، بردّ العدوان وبالقصاص، فلاحظت بكثير من الغرابة أن كل الآيات التي تنص على استعمال مشروع للعنف هي

(2) انظر مثلاً ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، طبعة بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408/ 1989، ج2، ص 394 (حوادث سنة 37).



آيات وظّفها الفقهاء بدون استثناء لبيان الأحكام التي سنّوها، ولكنهم لم يذكروا أواخر هذه الآيات التي فيها حث على العفو والصفح، وتفضيل لهما على استعمال الحق المشروع في القصاص، أو في رد الاعتداء، ذلك أن الفقهاء كانوا يسعون إلى تنظيم الحياة الاجتماعية وإلى سن قوانين لا يمكن للعفو والصفح أن يخضعا لها، إذ إنه موقف شخصي يمكن لأي مسلم أن يقفه، أو يتخلى عنه، ولذلك فإن الاحتجاج بهذه الآيات هو احتجاج في الواقع بأجزاء منها فقط. وكذلك الشأن بالنسبة إلى كل الميادين أو إلى كل الأغراض الأخرى التي يستشهد فيها بالنص. إن هذه الآيات، أو هذه النصوص المستشهد بها، هي في كثير من الأحيان مقتطعة من سياقها التاريخي وسياقها النصّي، ذلك أن بترها من سياقها التاريخي أمر خطير الآثار لأن آية من الآيات أو نصاً من النصوص يمكن أن يستجيب لوضع معين ولظرف محدد زمنياً دون آخر، ولكن الفقهاء والأصوليين قد اعتبروا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولم يعتبروا إذن أن ذلك النص يمكن أن يتعلق بحادثة ولا يتعلق بكل الحوادث الأخرى الممكنة أو المشابهة، فالاقتطاع من السياق هو أيضاً قاعدة متّبعة قد تستغل استغلالاً آخر، نأخذ مثلاً ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ و﴿هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ و﴿هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة 5: 44، 55، و47].

إن هذه الآيات مقتطعة من سياقها وهي تتعلق في النص ببني إسرائيل، فيكفي فصلها عن السياق لكي توظف توظيفاً مختلفاً، وتكون النتائج المترتبة على هذا التوظيف نتائج تضمر اختلافاً كبيراً جداً.



إن الاحتجاج بالنص له حدوده، وقواعده التي لا بد من الاتفاق حولها لكي يكون للنص معنى، فنحن لا نقول إن الاحتجاج بالنص كان دائماً مؤدياً إلى خلاف ما يمكن أن يدل عليه النص، فهذا يكون تجنّياً على أسلافنا، ولكننا في الآن نفسه نؤكد أن هؤلاء الأسلاف قد وقعوا مرات عديدة في هذه المزالق التي يحق لنا، ونحن نتحدث عن مشروعية هذا التحديث، أن نفحصها عن قرب، كي نرى هل يؤدي النص نفس المعنى الذي انساق إليه الفقهاء والمفسرون وغيرهم أم لا؟

إن هذه المواقف التي وقفها المفسرون والفقهاء واستشهدوا فيها بالنصوص قد تكون في كثير من الأحيان مواقف شفافة عن أثر الأحداث والأوضاع التاريخية، فمثلاً نلاحظ أن الفقهاء، إذا ما شعروا بأن الحكم الذي أقرّوه حكم فيه نوع من الشدة، ومن الحرج، فإن دليلهم على صحة ذلك هو الآية 216 من سورة البقرة ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. إن هذا الحكم شديد، لكن المسلم يجب أن يخضع له لأن الله يعلم وهو لا يعلم، ولعل في هذه الشّدة خيراً لا يدريه. ولكن هناك أحكاماً أخرى انساق الفقهاء فيها إلى التيسير، وإذ ذاك استشهدوا مثلاً بالآية 78 من سورة الحج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ أو الآية 185 من سورة البقرة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾. وأنا لا أتجنّى على الفقهاء، فهذه التبريرات موجودة في الكتب الفقهية، والتجأ إليها المفسرون والفقهاء لتبرير اختيارات معينة اعتبروها أحكام الله في تلك المسألة، وليست أحكامهم هم.



نلاحظ من جهة ثانية أن التفاسير القرآنية، وتوظيفات الفقهاء والمتكلّمين قد شكّلت عبر التاريخ الإسلامي نصوصاً ثواني إذ لا يفهم النص المقدّس إلا عبر تلك النصوص الثواني ومن خلالها، وهذا يعني بوضوح أن ما يحتج به في كثير من الأحيان ليس هو النص القرآني بقدر ما هو السنَّة التأويلية في نطاق المذهب الفقهي وفي نطاق الفرقة الكلامية. إن هذه الملاحظة تجعلنا نرى لماذا كانت أجيال إسلامية كثيرة متعاقبة، وبالخصوص منذ استقرار السنَّة التأويلية حوالى القرن الرابع للهجرة، تعتبر عملياً، لا نظرياً، أن الكلام الإلهي لا يتوجّه إليها مباشرة، بل يخاطب الذين عاشوا زمن الرسالة، فما أدركه الذين عاشوا زمن الرسالة، أو ما يتصوّر أنهم أدركوه ـ والفرق كبير، لأن ما أدركه المعاصرون للرسالة هو في كثير من الأحيان تمثل العلماء الذين عاشوا بداية من القرن الثاني، منذ زمن التدوين، وتأويلهم الذي أصبح سنَّة متّبعة هو في الحقيقة تمثل لما أدركه الجيل المعاصر للنبي وليس ما أدركه ذلك الجيل في حقيقته ـ ملزم لمن سيليهم من المسلمين، بينما لو أبعدنا ـ وهذا مجرد افتراض نظري ـ هذه النصوص الثواني وهذه السنَّة التأويلية، فإننا إذ ذاك نتعامل مباشرة مع النص القرآني بطريقة مختلفة عن هذه التأويلات التاريخية. وهنا يمكن أن نشير إلى أن ما نقوله بالنسبة إلى النص المقدّس وتعامل المسلمين معه، لا يختلف اختلافاً نوعياً مع حكم التقليد في المسيحية (La tradition)، ففي المسيحية الكاثوليكية نرى أن هذا التقليد له أولوية بالنسبة إلى النص، حيث لا يتم فهم النص إلا بواسطته وما هو مقنن واضح بالنسبة إلى المسيحية ليس موضوعاً بنفس الشاكلة بالنسبة إلى المسلمين ولكن النتيجة في الحقيقة واحدة. ولهذا السبب فإن الإصلاح البروتستانتي كان بمثابة



رد فعل على هذه الوساطة، وقد رفع البروتستانت شعار «الكتاب وحده».

نلاحظ ثالثاً أن عدداً من القواعد الأصولية ومباحث علوم القرآن هي أركان التأويل المعتمد للنص المقدس رغم أنها متأخرة زمنياً عن فترة الوحي، ورغم أنها من وضع علماء بشر يخطئون ويصيبون ويتأثرون بزادهم المعرفي كما يتأثر أفقهم الذهني بمتطلبات عصرهم ومجتمعهم وكذا بنزعاتهم الذاتية، فهؤلاء العلماء الذين وضعوا تلك الأنواع بحسب عبارة السيوطي في **الإتقان** وهي العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز إلى غير ذلك من التصنيفات[3] هم الذين قرروا أن فهم النص ينبغي أن يمر من خلالها ورسموا بذلك ما يمكن أن نسميه سياجاً، لا يجوز الاختلاف إلا في نطاقه، صحيح أن مجال الاختلاف كان كبيراً جداً، إما في نطاق المذهب، أو بالخصوص بين المذاهب الفقهية، ولكن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يجعلنا نغتر لأنه خلاف في أمور متّفق على إمكانية الاختلاف فيها، وهو في الآن نفسه إقصاء لأمور أخرى لا يجوز الاختلاف فيها. والذين وضعوا ما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز وسيّجوا هذا الخلاف، إنما سيّجوه بحكم اجتهاداتهم، ولا يقتضي النص بالضرورة هذا التسييج الذي حصل في نطاق الفكر الإسلامي التقليدي.

غير أننا نلاحظ في مستوى آخر أن النص عند الفقهاء، ليس

(3) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط3، 1405/ 1985، ج3، الأنواع 43 ـ 52 بالخصوص.



القرآن مدوّناً في المصحف فقط، وإنما هو كذلك الحديث النبوي. إن هذا الحديث قد أوكلت إليه مهمتان: المهمة الأولى بحسب عبارة القرطبي في مقدمة تفسيره بيان لمجمل في الكتاب، والمهمة الثانية التي أوكلت إليه هي بحسب عبارة القرطبي كذلك «بيان آخر وهو زيادة على حكم الكتاب[4]»، فالحديث ليست له وظيفة التوضيح والبيان فحسب، وإنما يحتوي على أحكام لم ترد في النص القرآني. وهذا الذي أقرّه الفقهاء والمفسرون من وظيفة أو من وظيفتين للحديث يعني إزاحة إمكانية نظرية وهي أن الإجمال الموجود في النص القرآني، إجمال لذاته. فإزاحة هذه الإمكانية في سبيل التقييد معناها: الحد من حرية المؤمن الذي يتعامل مع النص القرآني وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً.

إن هذا الموقف الذي وقفه الفقهاء لا نظن أن الحديث النبوي قد اضطلع به في حياة الرسول، فهناك أسباب عديدة أصبحت الآن معروفة لدى الدارسين هي التي حملت الفقهاء على الالتجاء إلى الحديث لكي يقننوا عن طريقه وبواسطته ما يسنّونه من أحكام. والاعتراضات على هذا الأمر ليست حديثة فقط، بل هي موجودة منذ القديم، منذ شرع بناة المذاهب الفقهية في الاستنجاد بالحديث. هذه الاعتراضات لم تصلنا على لسان أصحابها وإنما وصلتنا عن طريق الردود على أصحاب هذه المواقف المنكرة لوظيفة الحديث، الشيء الذي لم يترك لنا سوى أصداء فقط عن هذه المواقف المخالفة. من أشهرها ما يذكره الشافعي في كتابه الأم إذ يقول إن

---

(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، طبعة بيروت، 1405-1985، ج1، ص 38-39.



هناك من كان «لا يقبل خبراً وفي كتاب الله البيان» ويقول «ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض»[5] فالشافعي في هاتين الجملتين القصيرتين يلخّص هذا الرأي الذي يرفض الاستنجاد بالحديث، ولكنه يرد عليه في صفحات عديدة وفي كامل مدوّنته الأصولية أو الفقهية سواء في الرسالة أو في كتابه الأم، ذلك أن المنظومة الفقهية لا يمكن لها أن تستقيم بدون الوظيفة التي أوكلت إلى الحديث ولكن الأمر لم يكن كذلك بصفة بديهية، ولم يكن كذلك في بداية الإسلام، سواء في عصر الرسول أو بالخصوص لدى الأجيال التي تلته مباشرة. فلا نستغرب إذن من أن الفقهاء لم يأخذوا بعين الاعتبار هذا الاعتراض الذي كان من شأنه أن ينسف من الأساس ما تقوم عليه نظريتهم في الفقه، وفي التشريع.

ومن أشهر هؤلاء الذين اعترضوا على الاعتماد على الأحاديث، لإضافة أحكام ليست موجودة في النص القرآني، أبو إسحاق إبراهيم النظّام، ولكنه لم يكن الوحيد، فمما وصلنا من اعتراضات، هذا النص الهام الذي ورد في كتاب المحصول لفخر الدين الرازي والذي يلخّص تلخيصاً جيداً الاعتراضات المنهجية التي كان عدد من العلماء يعترضون بها على اعتماد الحديث، ولو كتبه بعض معاصرينا لرمي بمختلف النعوت.

يقول فخر الدين الرازي: «قالوا إنا نعلم بالضرورة أن الرسول (ص) متى كان يشرع في الكلام، فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوله إلى آخره لفظاً، وإنما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده،

(5) الشافعي، **الأم**، ط2، بيروت: دار المعرفة، ج7، ص 275-276.



وربما كرروا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة، ومن المعلوم أن العلماء الذين تعوّدوا تلقف الكلام ومارسوه، وتمرّنوا عليه لو سمعوا كلاماً قليلاً مرة واحدة فأرادوا إعادته في تلك الساعة بتلك الألفاظ من غير تقديم ولا تأخير لعجزوا عنه، فكيف الكلام الطويل بعد المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتابة».

ثم يضيف فخر الدين الرازي على لسان المعترضين «ومن أنصف قطع بأن هذه الأخبار التي رووها ليس شيء من ألفاظها لفظ الرسول (ص)، ثم من يعيد الكلام بعد هذه المدة لا يمكنه أن يعيد معناه بتمامه، فإن الإنسان مظنّة النسيان، بل لا يعيد إلا بعضه. وإذا كان كذلك لزم القطع بسقوط الحجة عن هذه الألفاظ، ولا سيما قد جربناهم فرأيناهم يذكرون الكلام الواحد في الوقعة الواحدة بروايات كثيرة مع زيادات ونقصان وأحسن الأحوال في ذلك أن نحمل ما قلناه من عدم حفظ الألفاظ وتغيّر التقديم والتأخير بسبب طول المدة، وكل ذلك يوجب القدح في هذه الأخبار[6]».

ونلاحظ أن فخر الدين الرازي، وهو المتوفى في بداية القرن السابع سنة 606هـ، رغم قوة الدليل على هشاشة الثقة فيما يروى عن النبي، لم يزد في جوابه عن هذا الاعتراض على القول: «لما ثبت الظاهر من حال الراوي العدالة، وقد أخبر بأنها ألفاظ الرسول(ص) وجب تصديقه فيه ظاهراً، والله أعلم»[7].

---

(6) الرازي، **المحصول**، طبعة بيروت: دار الكتب العلمية، 1408/ 1988، مج2، ص 168-169.

(7) المصدر السابق، ص 169.



وإذا قارنا بين طول هذا الاعتراض وقصر رد الرازي، وجدنا أنه يدل دلالة واضحة على الحرج الذي كان يشعر به بالرغم من ذكائه وفطنته، فبالنسبة إليه يجب تصديق هذه الأخبار ظاهراً، أي أن هناك في هذا المستوى تغليباً لمقتضيات أخرى غير مقتضيات الصحة والضمير الذي يقبل هذه الأخبار أو يرفضها، وإنما هناك إيجاب للتصديق في الظاهر.

إن نصوص السنّة عوملت نفس معاملة النص القرآني[8]، واعتبرت ملزمة للمسلم. ورغم هذه الاعتراضات فإن هذه الأحاديث، التي وردت في مجاميع الصحاح في كثير من الأحيان، أثيرت فيها أنواع شبيهة بالأنواع الموجودة في النص القرآني تتمثل في الحقيقة والمجاز والمطلق والمقيد، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ وما إلى ذلك. . .

يمكن أن نضيف أيضاً أن هذه الأحاديث قد رويت في جزء وافر منها عن أشخاص لا يتوفّر فيهم مفهوم الصحبة بمعناه الدقيق لأنهم فعلاً لم يكونوا ممن عاشروا الرسول وعاشوا معه، وفي كثير من الأحيان يُروى الحديث عن أشخاص لا نكاد نعرف عنهم شيئاً ويُختلف حتى في أسمائهم، ومن أشهر هؤلاء نذكر أبا هريرة، وهو الذي رويت عنه أكثر الأحاديث في كتب الصحاح، أكثر من 4000 حديث في صحيح البخاري. إن هذا الشخص لا يعرف اسمه، لأن أبا هريرة كنية، وأبو هريرة في أحسن الأحوال قد قضى مع النبي أو

(8) يقول الغزالي: «ثم ينظر في الكتاب والسنّة المتواترة، وهما على رتبة واحدة»، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، د.ت، 2/ 392.



في المدينة بين تسعة أشهر والسنة[9]. فهذا مثال شهير ولكن هناك أمثلة أخرى عديدة، ومن يتتبّع تراجم هؤلاء الصحابة المحدّثين يتبيَّن له منها أنهم لم يكونوا من كبار الصحابة ولم يتوفّر فيهم مفهوم الصحبة، ولكن المحدّثين هم الذين أطلقوا عليهم هذه الصفة، صفة الصحبة[10]، إذ إن بعضاً منهم كان في سن لا تسمح له بالتمييز، ومن أشهر هؤلاء عبد الله بن العباس، وقد ولد في السنة الثانية قبل الهجرة، أي إنه عند وفاة الرسول لم تكن تجاوز سنّه الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، ورغم ذلك اعتبر صحابياً، ولكننا اليوم نعرف لماذا نسبت هذه الأحاديث الكثيرة إلى ابن العباس، لأنه كان في فترة التدوين، جد الخلفاء الذين يحكمون، وكل من يسند إلى جد الخلفاء القائمين حديثاً، فإنه يصعب تكذيبه، فهناك أسباب سياسية واضحة بالنسبة إلى ابن العباس[11].

وبصفة عامة يمكن أن نقول إن الصبغة المعيارية للسنَّة مرتبطة بما يمكن تسميته مَأْسَسَة الدين الإسلامي، عندما أصبح الدين مؤسسة، وكل الأديان أصبحت مؤسسات، فمقتضيات المأسسة هي التي فرضت هذا التعامل المخصوص مع النص القرآني، ومع السنّة النبوية في الآن نفسه. وعندما تمَّت هذه المأسسة بصفة تدريجية لا

---

(9) انظر في هذا المجال: محمود أبو رية، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ط3، القاهرة: دار المعارف، 1969.

(10) إرجع في هذا الصدد إلى: حياة عمامو، **أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام**، تونس: دار الجنوب، 1996، وخصوصاً ص 19–80.

(11) انظر عنه: Cl. Gilliot, Portrait «mythique» d'Ibn ʻAbbâs, *Arabica*, T. 32 (1985), pp. 127-184.



محالة، فإن مقتضيات التنظيم الاجتماعي والسعي إلى توحيد السلوك، قد تغلّبت على مقتضيات الضمير الحر، وتفاعلت في ذلك العوامل السياسية مع العوامل الثقافية والاجتماعية، لتنشئ منظومة متماسكة تماسكاً داخلياً إلى حد كبير، لكنها بحكم انغلاقها مهددة بالابتعاد عن الحياة في تغيّرها وتشعّبها، فتغلّبت بذلك مقتضيات السعي إلى توحيد السلوك على مقتضيات الضمير الحر، لأن المجتمعات القديمة كلها بدون استثناء، كانت تعتبر التنوع والاختلاف مصدر شر وفتنة، لا مصدر ثراء وغنى بالنسبة إلى المجتمع. ولذلك لم يشذّ الفكر الإسلامي من هذه الناحية في مساره التاريخي عن الخضوع لهذه المقتضيات التاريخية التي خضعت لها المجتمعات القديمة كلها.

هذا بعض ما يمكن أن نقوله عن تعامل القدماء مع النص، أما بالنسبة إلى الحجة الثانية التي يستند إليها الفكر الإسلامي التقليدي، فهي كما قلنا حجة الإجماع، والإجماع استعمل في الغالب لإقصاء المخالفين أكثر مما استعمل لإيجاد ملاءمة بين الدين والحياة. ولئن كانت حجة الإجماع موضوع بحث مستفيض في أمهات كتب أصول الفقه، فممّا يثير الانتباه أن الأصوليين كانوا شاعرين بأن الاحتجاج بإجماع المسلمين على قبول القرآن وبالقرآن على حجية الإجماع يوقع في الدور والتسلسل، ولذلك فهم في العادة لا يعتبرون الآيات التي يوردونها ذات حجة قوية، مثل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران 3: 110] أو ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة 2: 143]. واعتبرت حجية الأحاديث أقوى لتثبيت هذا الأصل الثالث وبالخصوص



حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» أو «على خطأ[12]» أو غير ذلك من الصيغ المختلفة التي روي بها هذا الحديث. وهو لم يكن معروفاً لدى الشافعي، وهذا ما ينبغي أن نلاحظه، فالشافعي توفي سنة 204هـ، ونستغرب أن يكون الشافعي قد عرف هذا الحديث ولم يستشهد به، بينما سيصبح هذا الحديث حجة أقوى في كتب أصول الفقه المتأخرة عن زمن الشافعي، وخصوصاً المكتوبة في القرنين الرابع والخامس.

وسواء كانت حجية الإجماع مبنية على نصوص القرآن أو الحديث، ففي نهاية الأمر نلاحظ ظاهرة هامة جداً، تكمن في الانزلاق الذي حصل من اعتبار إجماع أمة المسلمين إلى إجماع العلماء بالإضافة إلى الصحابة، فوقع بذلك تقليص مفهوم الأمة إلى مفهوم هذه الفئة التي كانت تتوارث هذه التقنيات في تأويل النصوص. إن هذا الانزلاق من إجماع الأمة إلى إجماع العلماء المجتهدين أزاح كل من اعتبر من أهل البدعة ومن أهل الأهواء إذ اعتبروا إجماعهم غير معتد به، سواء أجمعوا أو لم يجمعوا. نلاحظ إذن أن الطريقة التي ضبطت بها هاتان الحجتان النص والإجماع هي طريقة مكبّلة إلى أقصى الحدود، إذ إنها تضع المسلم أمام خيارين لا ثالث لهما، إما التقيُّد بالمسلَّمات الاعتباطية (Arbitraire) المحددة لهذين المفهومين، مفهوم النص، ومفهوم الإجماع، وإما الخروج من الجماعة بكل ما يترتب على هذا الخروج من نتائج قد تصل إلى حد التكفير وإهدار الدم، ونحن نفهم جيداً أنه لا يتسنى لعموم المسلمين

(12) انظر مثلاً: الغزالي، **المستصفى**، مصدر سابق، 1/ 174-177.



أن يكونوا أبطالاً قادرين على مواجهة المجموعة التي ينتمون إليها بما نملكه من مؤسسات قمعية مادية ورمزية، هذا علاوة على أن منهج التربية التقليدية لا يسمح عادة للفرد بمجرد التفكير اعتماداً على مؤهلاته الذاتية، بقدر ما يهيؤه هذا النهج في التربية بوسائل مختلفة لما تنتظره منه المجموعة، إذ إنه يُدَخْلِنُ هذه المعطيات التي هي مبثوثة في المجموعة التي ينتمي إليها وبذلك يصبح هذا السائد حقيقة موضوعية لا سبيل إلى مناقشتها.

هناك ملاحظة أخرى لا بد من بيانها، هي أن النصوص بصفة عامة بما فيها النصوص المقدسة، ليست هي المحددة للعلاقات الاجتماعية إلا بنسبة ضئيلة، ففهمها وتأويلها إنما ينتميان بحسب حاجة الجسم الاجتماعي في ظرف معين إلى قراءة معينة. ولذلك فإن النصوص كانت في الغالب أداة للتبرير والشرعنة أكثر مما كانت مؤسسة لنوعية البنى والمؤسسات الاجتماعية.

وهذا يتطلب منا إذن أن نعيد النظر في كثير مما يقال ويكتب فيما يتعلق بطبيعة المجتمعات الإسلامية، ودور النص القرآني، أو نص الحديث أو النصوص الفقهية أو التفاسير أو غير ذلك في تكييف هذه المجتمعات. فلا شك أن البنى الاقتصادية والاجتماعية لا يقل تأثيرها على الأقل عن تأثير النصوص إن لم يكن تأثيرها أكثر بكثير من تأثير هذه النصوص، فالنص يوظف في الأغلب لخدمة مصالح فئوية وأغراض نفعية، ولهذا لا نستغرب أن تُنسى نصوص وتُغَيَّب عن مستوى الوعي، وإن بقيت تُتلى وتُتداول وأن تُستحضَر في المقابل نصوص أخرى لتبرير واقع جديد متى كانت الحاجة ماسة إليها، وهذا ما يؤدي إلى تحويل النص عن غرضه الأصلي وحتى



إلى التعسّف في تأويله لمجاراة أفق الانتظار لدى المجموعة المتقبلة لذاك النص.

فما يمكن أن نستخلص إذن هو أن هناك مسافة بين المثال والواقع، يقتضي المثال أن النص يحتوي على حقيقة مجردة يسعى الإنسان إلى إدراكها، وليس له أي دخل في تكييفها، بينما الواقع التاريخي يعلمنا أن النص يحمل في كثير من الأحيان أبعاداً أو يكتسب معاني ذات صبغة تاريخية واضحة. ويمكن لنا أن نقول إن السبب في ذلك هو أن العلوم الإسلامية بمفهومها المتداول، قد تزامن نشوؤها مع ظهور حركة التدوين، بداية من منتصف القرن الثاني، أي إن الفترة الأولى فترة ما يمكن أن نسميه ـ بدون أي صبغة تهجينية وإنما بالدلالة اللغوية للفظ فقط ـ الإسلام البدائي أو البَدئي، أي فترة المخاض والتحولات الكبرى في المجتمع وفي السياسة، وفي أشكال التدين وتجليات هذه الأشكال، ليست هذه الفترة الممتدة من زمن الوحي إلى منتصف القرن الثاني هي المحددة للنظرية، وإنما الظروف التي عاشتها المجتمعات الإسلامية منذ منتصف القرن الثاني هي التي وجهت هذه العلوم وجهتها المعروفة. فهذه العلوم المدوَّنة تنبئ عن مجتمع تبلورت بعض معالمه الأساسية، واستقرت قواعده المركزية وشهد ما يشبه الاستقرار في نظام الحكم وفي العلاقات الأسرية، وفي العلاقات الإنتاجية، وفي المؤسسات عموماً، ولذلك فإن من يقرأ هذه النصوص التي تعكس هذا الفكر الإسلامي يتوهم أنها تعكس حقيقة الفهم الإسلامي منذ فترة النبوّة إلى فترة التدوين، بينما هي تعكس ما حصل في فترة التدوين أكثر مما تعكس هذا التردد الذي كان خاصية قرن أو قرن



ونصف. ومنذ أن استقرت هذه المؤسسات، وهذه الأوضاع المجتمعية، فإن الفكر الإسلامي وجد نوعاً من التوازن تاريخياً، وهذا التوازن سيعرف بعض التطور وبعض التغيّر لأنه كان نظاماً حياً، والأنظمة الحية لا بد لها من أن تتغيّر وتتطوّر، ولكن هذا التغيّر لن يشمل منه الجوهر، ونقطة الارتكاز، بل سينتاب الأعراض والهوامش والتخوم وسيغرس كذلك شعوراً، بل يقيناً، بأن ما هو كائن، لنقل ما كان في القرن الثالث مثلاً، هو عين ما كان في القرن الأول وما ينبغي أن يكون في المستقبل. هذا اليقين الثابت الذي أدت إليه المعرفة الإسلامية بحسب الظروف التاريخية التي نشأ فيها يقتضي أن ما هو كائن هو ما كان، وما كان هو ما ينبغي أن يكون. إن هذه المنظومة المنغلقة المتماسكة يصعب الخروج منها، فهي منظومة مكبّلة، وبالرغم من ذلك فإن الوعي بمقوِّماتها هو الذي يشرِّع إعادة النظر فيها، لأننا نعرف اليوم أنها منظومة تاريخية، بشرية، أي أننا نستطيع اليوم أن نتخلّص من الاستلاب الذي حجب عن القدماء دور البشر في إنتاج هذا النوع المخصوص من المعرفة، وحجب عنهم أثر الظروف التاريخية فيه.

ونكاد لا نستثني أحداً، حتى ابن خلدون، فمن المعروف أنه خصص فصلاً هاماً جداً يتعلق بنقد الأخبار، وضرورة تمحيصها بحسب القواعد التي رسمها سابق ـ بحسب عبارته ـ لتعديل الرواة. ورغم ذلك فعندما وصل إلى الأخبار الشرعية فإنه استثناها لأن معظمها ـ بحسب تعبيره ـ «تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها». فابن خلدون الذي نبهنا إلى أن لا نثق بعدالة الرواة وأن نعرض هذه الروايات على مقتضيات العمران



البشري كان تحت ضغط حاجز نفسي يمنعه من أن يسلط هذا النقد على الأخبار الشرعية، «**وسبيل صحة الظن**، -كما يقول-، **الثقة بالرواة بالعدالة والضبط**». **فهؤلاء** الرواة هم عنده «أحق الناس بالظن الجميل بهم والتماس المخارج الصحيحة لهم»[13].

فإذا كان القدماء واقعين في هذا الاستلاب، وكان أمامهم هذا الحاجز النفسي فإن المحدَثين لعلهم غير معذورين إذا ما واصلوا التعامل مع هذا الموروث بنفس الطريقة، لأن الأوضاع التاريخية منذ عصر التدوين إلى منتصف القرن الماضي، لم تشهد في نهاية الأمر تحولات كبيرة جداً، لا في العلاقات الاجتماعية ولا في أنماط الإنتاج ولا في وسائل الحكم ولا في المؤسسات بمختلف أنواعها، ولكنها شهدت منذ منتصف القرن الماضي تحولات جذرية في كل المستويات. فالحاجة الآن أصبحت ملحَّة لإعادة النظر في هذه المنظومة على أسس غير الأسس التي قامت عليها عند القدماء. لهذا فإننا تحدثنا عن ضرورة التحديث وعن مشروعية هذا الموقف الذي نحن فيما أقدِّر مضطرون إليه اضطراراً. ولنا في فهمنا للرسالة المحمدية ما يسمح لنا بأن نتجاوز كل هذه التأويلات التاريخية، وما به نتجاوز هذه المنظومة المنغلقة، لمجرَّد أن الإسلام لم يقرّ وسائط على خلاف الأمر في ديانات أخرى، مجرَّد هذا الأمر من شأنه أن يؤكّد مشروعية إعادة النظر في هذا الموروث لأن الوسائط هم الذين في نهاية الأمر قد وجّهوا هذا الفكر الإسلامي وجهة معينة تخدم

(13) ابن خلدون، **المقدمة**، طبعة مصطفى محمد، القاهرة، د.ت، ص 35، 37، 439، 445.



مصالحهم بصفتهم فئة مخصوصة، وهذه الفئة قد اجتهدت على كل حال بما يتلاءم وأوضاعها التاريخية، ولكنها ليست مؤهّلة لكي تجيب مكاننا عن الأسئلة التي تطرحها علينا أوضاعنا.




مكتبة
الفكر الجديد

المناقشة في مشروعية
تحديث الفكر الإسلامي

متدخل: ألا ترون أن ما تزعمونه في صدد الفكر الإسلامي يتناقض مع الخط السنّي المتّبع من طرف غالبية المسلمين، ومع مقتضيات الفكر الديني السائد في بلاد الإسلام؟

عبد المجيد الشرفي: صحيح أن هذا يتعارض مع مقتضيات المؤسسة الدينية التي تريد أن تحمل الناس على سلوك واحد. ونحن نعلم جميعاً أن وحدة السلوك والسلوك المثالي السنّي orthopraxie أمر هام جداً بالنسبة إلى الإسلام، لعله أهم من الإيمان القويم الموحد. لأن القضية في هذا المستوى ليست مطروحة في الدين الإسلامي بنفس الحدّة، فالمؤسسة التقليدية تفرض هذا السلوك الموحد. والتحديث يقتضي مبدأ الحرية الذاتية، أي تغليب مبدأ مقتضيات الضمير على مقتضيات التنظيم الاجتماعي، أي إننا نعتبر أن على المؤسسة الدينية أن تبحث هي الأخرى، عن مبررات وجودها اليوم، عن كيفيات جديدة متجددة لتأطير جمهور المؤمنين، ولكن لا عن طريق الإكراه ولا عن طريق مبدأ التكفير ولا عن طريق الإلزام، هذا مبدأ أول.



أما المبدأ الثاني، فهو مبدأ المسؤولية الفردية والحرية الذاتية. **لماذا المسؤولية الفردية؟ لأنني إذا ما اعتبرت أن القرآن يخاطبني أنا بصفتي فرداً من مجموعة لا ذائباً فيها، فأنا حر في أن أفهم من ذلك** النص ما لعله يختلف مع ما يفهمه غيري، لأني أنا المسؤول، لأن هذا النص يخاطبني مباشرة، المسؤولية ليست مسؤولية الشيخ الذي **علّمني، أو الذي يفتي لي، أو يجتهد مكاني، والمسؤولية الفردية** ربما لم تكن ممكنة في القديم، لأن التنظيم القبلي هو الذي كان سائداً، لأن ذوبان الفرد في المجموعة كان هو القاعدة، وإذا ما كانت هناك قِيَم جديدة جاءت بها الحداثة، فهي القِيَم التي تؤكد على قيمة الفرد. وهنا لا يسعنا إلا القول إن هناك توافقاً تاماً بين مقتضيات الخطاب القرآني، لا الخطاب الإسلامي، ومقتضيات الحداثة في هذا المستوى، فإذا ما اعتبرت أن القرآن يخاطبني، وأنا مسؤول، فإن ذلك يعني أن كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية مسؤول في حد ذاته أمام الله، وأمام ضميره وليس مسؤولاً أمام المجتمع. هو مسؤول أمام المجتمع بمقتضى القوانين الوضعية التي تنظّم مجال الحياة كما هو الشأن بالنسبة إلى أي من المجتمعات المتحضّرة. أما المسؤولية الفردية أمام الله فإنني لست مضطراً فيها أن أعتبر برأي الآخرين. فإذا ما كان الأمر كذلك، فإن هذا التحديث هو مسؤولية في الآن نفسه فردية وجماعية هي التي لا تقوم فقط على التضامن في نطاق الأسرة الكبرى وفي نطاق القبيلة، وفي نطاق المؤسسات التقليدية بل كذلك في نطاق مؤسسات المجتمع المدني والسياسي الحديث لأن المعرفة في القديم وبالتالي السلطة Autorité لا الحكم، السلطة المعنوية التي كانت تحتكرها فئة معينة، أصبحت نظرياً على الأقل متوفرة لكل



الناس. نحن لم نستخلص في نظري كل النتائج المترتبة على الطباعة، لا نتحدث عن الأنترنت وعن الوسائل التي ما زالت ربما لم تدخل مجتمعاتنا إلا في حدود ضيقة، وعن انتشار الكتاب والمطبعة والجريدة، عن إمكانية أن يكون كل فرد عارفاً.

صحيح أن العلماء سيقولون لك يجب أن تتضلّع في اللغة العربية وأن تعرف هذه القواعد لكي تفهم النص القرآني، وإذن لا بد من أن تمرَّ عبر المقولات التي ذكرت بعضها أي أن تقبل أن هذه الآية مبيَّنة وأن تلك مجملة أو أن هذه الآية ناسخة وأن تلك منسوخة، أو أن الأمر في هذه الآية يفيد الوجوب وفي آية أخرى يفيد التخيير، فلا ينبغي أن نغتر بذلك. فالتحديث إذن معناه تثبيت هذين المبدأين في نطاق الفكر الديني ولكنه أيضاً يتعلّق بنفس المستوى في مجالات أخرى مثل مجال المواطنة، وفي مناحي الحياة كلها. وفي نظري أن الحداثة تقوم على هذه المبادئ وتقتضيها في الآن نفسه، ولا أرى لماذا يشذُّ الفكر الديني عن هذه المقتضيات، فالحداثة يمكن أن تطبَّق بالطبع. هذا يقتضي كثيراً من الجرأة وكثيراً من الخصومات، ولكن هذا الصراع الاجتماعي طبيعي أن تختلف الآراء فيه، ويُبلورها نوع من الإجماع حول بعض المسائل. كل هذا ممكن ولكن لا مساومة في مبدأ الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية.

متدخل: الوساطة توجب على الأقل طرفين، وأظن أن الطرف الغالب هو المؤسسة الإسلامية أو مؤسسة الدولة في أوائل القرن الهجري، ذلك أن الدولة كانت بسيطة، والجيش وبيت المال كان بسيطاً كذلك. فما علاقة المأسسة الدينية بالمأسسة السياسية؟ ضروري أن تكون هناك وساطة من نوع العلماء الذين سيشرعون للأمة، غير



أنهم للأسف لم يشرعوا للدين وإنما للحياة اليومية من بيع وشراء وقضاء. فسؤالي الآنِ من القرن التاسع عشر، أظن أن عدداً كبيراً من الدول الإسلامية كانت قوية وكانت لها علاقات كثيرة مع المؤسسة السياسية، الآن يتم تهميش الفئة التي تتكلم بالدين، إذ نجد وزارة المالية، وزارة كذا... فكيف يتم تهميش هذا الوسيط؟ وما هي قوة الرجوع إلى هذه النصوص التي نتكلم عنها، أين تتجلى قوة التبرير؟ ما هو الأساس السياسي والاجتماعي؟

متدخل: أودّ أن أتدخّل في قضية مشروعية تحديث الفكر الإسلامي، وبالخصوص أودّ أن أسائل إلى أي حد هناك فكر حديث، فالإطار الذي تناولت من خلاله قضية مشروعية تحديث الفكر الإسلامي يبدو واضحاً في أول وهلة، وهذا في الإطار الذي عرف بالعلوم الاجتماعية. إذا كان الإطار هو إطار العلوم الاجتماعية، ففي الحقيقة لا أقبل هذا التمييز بين الفكر الإسلامي والتديّن، ولا يمكن أن أفرّق بين علم الدين والأشخاص الذين ينتمون لهذا الدين، لا يمكن أن أدرس، وأن أعرف وأن أبحث إلا من خلال المؤسسات والأشخاص الذين ينتمون إلى هذا الدين، فلا معرفة لي بحقيقة مجردة تسمى بالإسلام، وفي هذا الإطار فالإسلام الذي تعرفه، أو النص الذي على أساسه تبنى العقيدة الإسلامية هو نص تاريخي، أي ناجم عن عملية التدوين.

إن قضية أن الفكر الإسلامي يتغير والدين لا يتغير، تتناقض مع الفكرة الأخرى التي جاءت في كلامكم في صيغة ملاحظة ونقد في نفس الوقت، حين أخذتم على العلماء والفقهاء توظيفهم للنصوص مقتطعة عن السياق التاريخي، فهناك حلاّن، إما أن أفهم النص في



سياقه التاريخي، وهذا لا يعني أنه يمكن إخراجه من سياقه التاريخي. إذن فهو محصور في سياقه التاريخي، وإما أن أقول بأن الإسلام لا يتغير، فسأعتبر أن النص لا يتغير. فهو مقبول في أي زمان ومكان، وهذا ما يقوله كثير من العلماء والأشخاص.

عبد المجيد الشرفي: أبدأ بالملاحظة الأولى، في الواقع ربما يكون جوابي تأليفياً، لأن هناك جوانب متداخلة في هذه القضية، فهناك تساؤل عن هذه التأويلات التاريخية، ما هو حكمها؟ وماذا نفعل بها؟

إن هذه التأويلات قد كانت فيها حرية خاصة بالنسبة إلى الصوفية وهناك مجال آخر ليس فيه حرية وهو مجال الأحكام. أما بالنسبة إلى الصوفية فحتى القرن السابع زمان ابن عربي، كان لها دور متميّز في الخروج عن مقتضيات المنظومة التأويلية التي كانت سائدة لدى عامة المفسرين والفقهاء والمحدّثين، ومن إليهم. فيما بعد وحتى في نطاق التصوّف لا نكاد نجد إبداعاً وتعاملاً مباشراً مع النص، ونحن نعلم أهمية الصراعات التي كانت بين المتصوّفة من ناحية، وعلماء أهل السنّة من ناحية ثانية، ولكن مهما كان الأمر، فإن موقفنا اليوم من التأويلات التاريخية كافة هو أنها يمكن أن تشبه بالطبقات الكثيفة التي يتعين علينا اختراقها لكي نصل إلى المرحلة السابقة لتلك التأويلات وهذا مشروع عسير نظرياً، من البسيط أن نتحدث عنه، ولكن عملياً هو عملية عسيرة جداً، لا مناص لنا منها، لماذا؟ لأن هذه الطبقات الكثيفة التي تراكمت على النص المقدس قد وقع بها الانحياز في كثير من الأحيان نحو ما تقتضيه الظروف التاريخية. فإذا عدنا إلى النص، وجدنا أن القرآن يخاطبنا مباشرة،



فهو بالنسبة إلينا كما هو بالنسبة إلى معاصري الرسول، غير أنه يفترض منا أن نخضع كل هذه التأويلات التاريخية للنقد، لأن فيها ما هو صالح وفيها ما ينبغي الاستغناء عنه. وهنا تطرح المشكلة، إذ إن المنظومة الموروثة للفكر الإسلامي وضعت كأساس للتواصل والاستمرارية. وبما أننا نضع موضع شك هذه الاستمرارية، لأن هناك تحويلاً لمعاني النص عبر التاريخ، وبالخصوص في فترة التدوين، فإننا سنصل إلى نتائج مخالفة لأسلافنا ستنهار على إثرها ركيزة أساسية من ركائز الفكر الديني التقليدي. أنا أعرف صعوبة هذا المنهج خصوصاً حين نرغب في تحويل الثوابت لدى عامة المؤمنين، ولكن هل لنا خيار؟ ألا يمكن أن يكون الإيمان في عصرنا إيماناً قلقاً؟

أنا شخصياً أعتقد أن هناك جوانب ينبغي أن تبقى من موروث هذا الفكر التقليدي، ولكن هناك جوانب أخرى لا بد فيها من كسر هذا التواصل، وأفهم الحرج الذي تجده المؤسسة التقليدية في القبول بكسر هذا التواصل، ولكن لا مناص منه في نظري.

فالتأويلات القديمة والتأويلات الحديثة قد فقدت على الأقل نصيباً من مصداقيتها. غير أنها موجودة بكثافة في مجتمعاتنا لأسباب عديدة منها الخوف من الجديد، وهذا موقف طبيعي في المجتمعات التي لا تشهد تحولات كبيرة، إذ إنها لا تشعر بأنها في حاجة إلى التغيير، غير أننا نجد في بعض المجتمعات الحديثة هيمنة هذا الخطاب التقليدي، وهذا بديهي إذ إن تغيُّر العقليات أصعب من تغيُّر الأمور المادية. ومن ناحية ثانية، فإن النظم السياسية تستند إلى المشروعية الدينية أكثر مما تستند إلى ما يمكن تسميته بالمشروعية



التمثيلية أو المشروعية الديمقراطية ـ وهذه الظاهرة تكاد تكون قارة في عالمنا الإسلامي ـ إن هذا النوع من الخطاب لا يمكن أن ينتشر إلا حين تسود حرية التعبير، إذ إننا نعيش في مجتمعات لا تربي الفرد على تحمّل مسؤوليته، لا في نطاق الأسرة ولا في نطاق التعامل مع الطفل. مجتمع كهذا لم تشهد فيه وضعية المرأة تغيّراً ولم يشمل فيه التحديث إلا فئة ضيقة من المتعلّمين والجامعيين والتكنوقراطيين، ليس له حظوظ في أن يتطلّع إلى تحديث للخطاب الديني.

فالخطاب الديني لا يمكن أن ينتشر في صيغة متجددة، إلا إذا ما عمّ التحديث قطاعات المجتمع المختلفة على أوسع نطاق، وهذا ما تفتقر إليه جلُّ المجتمعات الإسلامية. أما فيما يتعلّق بموقع الباحث في هذا المجال، فأستشهد بما قام به أسلافنا علماء اللغة قديماً، عندما تحدثوا عن إعجاز القرآن مثلاً، وعندما درسوا الأشكال البلاغية في النص القرآني، فقد كان منهجهم هو نفس المنهج الذي طبَّقوه على الشعر وعلى النثر، وعلى مختلف أشكال الإبداع. إذ لم يعتبروا أن هذا النص إلهي، ينبغي أن تطبّق عليه معايير مختلفة، بل قالوا هذه استعارة أحسن من الاستعارة الموجودة عند امرئ القيس، أو عند لبيد، أو عند عمر بن أبي ربيعة ولكنها استعارة تخضع لما تخضع له الاستعارة البشرية التاريخية.

أما علماء الكلام، فقد أخضعوا الخطاب القرآني للمقولات الكلامية المنحدرة في جزء منها من الموروث اليوناني والموروث الفارسي، ذلك أن القدماء تعاملوا مع النص القرآني على أنه نص شبيه بالنصوص البشرية، ولم يجدوا حرجاً في ذلك. وإذا أوضحنا



موقعنا بصفة أدق، فسنرى أن لا تعارض بين هذا الموقف الذي يقفه المؤرخ للفكر الإسلامي، وما يقتضيه الإيمان لأنه يتعلق بالحكم النهائي للنص، ففي مستوى التحليل، نجد أن الكافر يعتقد أن النص من إنتاج محمد في القرن السابع الميلادي، في حين يعتقد المؤمن أن هذا النص هو في لغة بشرية له أصل إلهي، فله حكم نهائي يختلف عن حكم سائر النصوص التاريخية الأخرى. إن هذا المستوى يلتقي فيه المؤمن وغير المؤمن، وهناك مستوى يفترق فيه الاثنان، لذا لا ينبغي أن نتحرّج في تأويل النص بحسب الظروف والتغيرات.

متدخل: لدي نقاط أطرحها، تتعلّق بقضية التعارض والتفاعل مع النص، فكيف يمكن التفاعل مع النص القرآني دون اعتبار للتراكمات التاريخية والتأويلات التي شهدها الفكر الإسلامي، وهل يجب لعملية التحديث المذكورة أن تتم كقطيعة مع الفهم السابق أم كاستمرارية؟

أما النقطة الثانية فهي تتعلق بعملية التحديث التي تطرحونها اليوم، أعتقد بأنها كانت موجودة بشكل آخر داخل نطاق الفكر الإسلامي، وأعتقد أن كثيراً من الباحثين في هذا الإطار اجتهدوا في فهم النص، ووضعوا لذلك منظومة المقاصد في فهم القرآن.

فهل تعتقد أنت الباحث في الفكر الإسلامي بأن هناك محاولات للتحديث جارية الآن على الساحة ـ وإذا كان الأمر كذلك ـ ، فمن يقوم بعملية التحديث في الفكر الإسلامي؟

متدخّلة: هناك مجموعة نقاط أطرحها على الباحث في هذا المجال، وتخص التحولات التي طرأت على المجتمع من تحولات



الإنتاج في التكنولوجيا وفي الفضاء، الشيء الذي اعتبرت من خلاله القدماء غير مؤهّلين للإجابة عن المسائل التي طرحت الآن، وأجيب **الأستاذ المحاضر بحسب علمي الضعيف، بحديث الرسول**ﷺ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

النقطة الثانية: هي وحدة السلوك، فماذا نقصد بها؟ هل نختلف في التصرفات؟ هل نختلف في المعاملات؟ ونحن نجد أن الإسلام يشير إلى وحدة السلوك، ويشير إلى مجموعة من الأمور التي لم تتطرق إليها لا الديانة المسيحية ولا الديانات التي سبقتها؟

النقطة الثالثة: وهي أن الأستاذ قال لسنا في حاجة إلى العلماء، ولسنا في حاجة إلى مرشدين، ونحن نقول في هذا الباب، إننا في حاجة إلى من يعلّمنا، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾، ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾.

ونقطة أخيرة: وهي بأننا في حاجة إلى تعلّم لغة الأجانب، وإلى تعلّم اللغة الفرنسية أو اللغة الإنجليزية أو غير ذلك، وهنا يقول الرسول ﷺ: «من تعلّم لغة قوم أَمِنَ مكرهم».

متدخلة: هل يمكن أن نعتبر أن المثقف العالم هو الفئة المتنورة التي تدلي بدلو التجديد في تلك الفترة، والتحديث وغير ذلك، في هذه الفترة، هل كانت اجتهادات المثقف أو الفقيه العالم، تصبُّ في منحى ما هو مؤسساتي وما هو أيديولوجي أو رسمي؟

متدخل: هناك سؤال هام جداً ما فتئ يخامرني، ويساورني في المحاضرة، وهو يتعلق بمشروعية التحديث بطبيعة الحال. فالسؤال هو: من ذا الذي فرض علينا تصنيفات وأفكار واجتهادات القدماء؟



وبتعبير آخر، من ذا الذي فرض علينا التفكير الإسلامي الأول، أو الخطاب كما جاء على حد قولكم، بمقوّماته وخصائصه التي طبعت في حقيقة الأمر الحقبة الزمنية الخاصة بها؟ ونحن ندرك أن كل هؤلاء العلماء والمجتهدين كانوا يقرّون بحرية الفعل في الاستنباط وهي ما يطلق عليها منطقة العفو المتروكة قصداً لدى الشارع، وهذا قصد سبقني إليه زميلي في معرض حديثه عن المقاصد، فمن هذه الزاوية، هناك فكر متجدد وفقه متجدد ولكنه ليس جديداً. من جهة أخرى هناك مسألة المصطلح، فلا شك أن للمصطلح أهمية قصوى في تحديد المجال التداولي للفكر الإسلامي. لكن هناك مصطلحاً أثار اهتمامي بشكل قوي، وهو بدوره مصطلح المأسسة، أرى شخصياً أن هذا المصطلح لم يأت في سياقه الموضوعي، ذلك لأن الحديث عن مؤسسة الدين أو مأسسة الدين هو حديث عن المجتمع الديني أو مجتمع المدنية. بمعنى أن الدين أو الإسلام لم يأت إلا لتأسيس مجتمع المدنية، أو أنه لم يأت، إلا لهذه المأسسة بمعنى هذا المصطلح بين قوسين ولذلك أرى ضرورة إعادة النظر في هذا المصطلح.

عبد المجيد الشرفي: هذه المداخلات الأخيرة هي التي كنت أتوقعها من البداية، وهي تدل على الصعوبة الفعلية التي يجدها الفكر الإسلامي في التحلل والتحرر من قوالب التفكير الموروثة، وأنا أفهم جيداً ردود الفعل التي تم التعبير عنها لا محالة بنوع من الاحتراز. أفهم ما وراء هذه الاحترازات من الاعتراضات العميقة، يصعب عليَّ الآن أن أجيب بالتفصيل عن كل هذه الأسئلة وعن هذه الملاحظات، غير أنني لا أدّعي أنني أول من دافع عن ضرورة هذا التحديث،



وعن مشروعيته ولم يكن قصدي التأريخ للفكر الإسلامي المعاصر. وقد فصّلت هذا في أعمال أخرى منشورة، والأمثلة عديدة جداً لهذه المحاولات التحديثية بأسماء مختلفة تمت منذ نهاية القرن الماضي، ولهذا فمن هذه الناحية لم يكن فقط قصدي أن أؤرخ، ولكن القضية تتعلق بتأطير التحديث فأنا لا أظن أنه ينبغي أن يؤطّر، وهذا ربما هو لب القضية، ذلك أن الفكر التقليدي عمل على تسييج مواطن الخلاف وعلى تحديد ما يمكن الاختلاف فيه، فالتأطير لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تسييج من نوع جديد. وهذا ما يتنافى مع مبدأَيِ الحرية والمسؤولية.

ولكن ليس صحيحاً أن القدماء، نظراً إلى ما أتوا به من نظرية المقاصد، قد فعلوا هذا الذي ذكرناه اليوم.

أعطيكم مثالاً بسيطاً. إن من يفكّر فيه عندما تثار هذه القضية هو الشاطبي بالخصوص في **الموافقات** وفي عصرنا الحديث علال الفاسي في المغرب، ومحمد الطاهر ابن عاشور في تونس. ولو تتبعنا موقفاً طريفاً وشاذاً في الآن نفسه، هو موقف نجم الدين الطوفي الذي كان تقريباً معاصراً للشاطبي، وكان منطلقه حديث لا ضرر ولا ضرار، فالنتيجة التي وصل إليها من تحليله هي أنه ينبغي تقديم المصلحة على النص حتى النص الصريح. وتتبّعنا ردود الفعل على موقف الطوفي فرأينا أن هذه المقاصد كانت مرفوضة عملياً. لماذا؟ لأنه وقع تحديدها في نطاق ما رمى إليه الشرع من خلال التأويلات المستقرة، فالمقاصد لم تكن عامة بدليل أنه حين كانت هناك محاولة من تخطّي هذه المقاصد وتعميمها، تم التراجع بسرعة، وتمت المعارضة بقوة، ولهذا فنظرية المقاصد يحتفظ بها لا محالة من حيث



المبدأ، ولكن لا بالمعنى الذي ورد عند الشاطبي، ولا حتى بالمعنى الذي ورد عند علال الفاسي ومحمد الطاهر ابن عاشور، بل بما هي إمكانية تجاوز الفهم الحرفي للنصوص، والنظر إلى ما وراء هذه النصوص من حكمة ومن مقاصد. فينبغي أن نكون واضحين تمام الوضوح في هذا المستوى، فعندما نقول إننا أمام وضع جديد يحكم علينا هذا التحديث لا نقبل مثل هذه المقولات التي نعرف أنها وضعت لخدمة المنظومة التقليدية.

وهذا الحديث الشهير «خير القرون قرني» إنما وضع لتكريس هذه التبعية، وهذا التقليد، ويمكن لنا بسهولة تامة أن نجد أحاديث أخرى تنقضه. التراشق بالنصوص لا يؤدي إلى نتيجة لا بنصوص القرآن ولا بنصوص الحديث، فالقضية هي أن نبني لأنفسنا منظوراً يهدينا إلى الغرض الذي نريد الوصول إليه. فلسنا محتاجين إلى مرشدين بالمعنى التقليدي، نعم نحن دائماً محتاجون إلى علماء مختصين في هذا الميدان، كما في ميادين أخرى، ولكن شتان بين أن يقول لك هذا المرشد أو هذا العالم، إن هذا حكم الله وأن يقول لك هذا ما أراه وما يقتضيه النص القرآني، أو ما يقتضيه الدين الإسلامي، ولكن المسلم وحده هو المسؤول عن قبول هذا الرأي أو رفضه، فهناك فرق شاسع. وماذا فعل العلماء التقليديون سوى إلزام عامة المؤمنين بتأويلاتهم، وهذا مرفوض لا فقط من وجهة نظري، بل من واقع الحياة كذلك، فالمجتمع الإسلامي يرفضه بطرق مختلفة، إذ لم يعد المسلم قادراً على الالتزام بما يقوله الفقهاء والعلماء التقليديون في جميع مجالات حياته.

أما بالنسبة إلى قضية التواصل مع المنظومة التقليدية، فإن كسر



التواصل ليس مقصوداً لذاته، وإنما هناك أمور من هذه المنظومة يمكن التواصل معها، وأمور أخرى يعسر الإبقاء على التواصل معها، وخصوصاً ما يتعلق بوضع المرأة.

وأنتقل إلى المسألة الأخيرة المتعلقة بهذا التأويل، ذلك أن المؤسسة الدينية في الإسلام ليست مهيكلة بنفس الطريقة التي وقعت بها هيكلة المؤسسة المسيحية، ولكن الشبه موجود مع المؤسسة اليهودية، فالأحبار عند اليهود يلعبون نفس الأدوار التي يلعبها علماء الأزهر أو القرويين أو الزيتونة. إننا ننظر إلى ذواتنا عبر مرآة الآخر، فهذا وضعنا الحديث، ولكننا ينبغي أن نتخلص من ذلك. نعرف مثلاً أن المؤسسة الدينية الإسلامية قد تحالفت مع المؤسسة الدينية المسيحية تحالفاً موضوعياً في مؤتمر القاهرة الأخير المتعلق بالسكان، ولعل هذه المؤسسة لو لم تكن متكونة على نمط معين من التفكير، لما تحالفت مع المؤسسة المسيحية بنفس الطريقة، ولهذا فلست مستعداً للتراجع عن استعمال هذا المفهوم، بل أعتبره مفهوماً مركزياً، ذلك أننا لا يمكن أن نفهم ما حصل في التاريخ، دون أن نردَّ هذه المواقف إلى مقتضيات المؤسسة بالمعنى الذي يعرفه علماء الاجتماع.




مكتبة
الفكر الجديد

أصول الفقه

الفكر الإسلامي في مجمله في حاجة إلى تحديث لأن هذا التحديث له مشروعيته وضرورته، إذ تندرج ميادين كثيرة في نطاقه، غير أننا سنختار منها أصول الفقه لأن الاهتمام بأصول الفقه من بين كل هذه الميادين له في نظرنا ما يبرره من وجوه عديدة، فالمبرر الأول في نظرنا أن ما يُخص به هذا الميدان في الدراسات الحديثة لا يتجاوز في أغلب الأحيان التلخيص المشوَّه لآراء القدماء رغم كثرة هذه المحاولات منذ تأليف الشيخ الخضري. الشيخ أبو زهرة ومعروف الدواليبي ووهبة الزحيلي وعشرات من الكتب الحديثة متعلقة بأصول الفقه، ولكنها تكرر نفس المقولات وأحياناً تسكت عن الكثير من الآراء التي كان يتنافس فيها القدماء وليس فيها أي محاولة لاستنباط أصول لها صلة بالمعرفة الحديثة.

وهناك مبرر ثان هو أن الثلاثين سنة الأخيرة قد شهدت نشر عدد هام من المصادر الأصولية، بحيث إن عملية تقييم أصول الفقه القديمة أصبحت الآن ممكنة. من بين هذه المصادر الهامة التي نشرت منذ سنة 1965 أذكر **المعتمد في أصول الفقه** للمعتزلي أبي الحسين



البصري[14]، **أصول السرخسي**[15]، **البرهان** للجويني إمام الحرمين[16]، **المنخول** للغزالي[17] ـ المستصفى كان منشوراً من قبل منذ بداية القرن في بولاق[18]، والمنخول نشر في هذه الفترة ـ **إحكام الفصول** للباجي[19]، **ميزان الأصول** للسمرقندي[20]، **المحصول** للرازي[21]، وكذلك تلخيصه **الحاصل من المحصول** للأرموي[22]، **التمهيد** للكلوذاني[23]. وربما من آخر المصادر التي نشرت **الإبهاج في شرح المنهاج** للسبكي[24] على أصول البيضاوي. إن هذه القائمة غير مستوفية[25]، غير أنني ذكرت أشهر هذه الكتب، **فالمعتمد** لأبي الحسين البصري **والبرهان** للجويني **والمحصول** للرازي من أهم ما كتب وما صنّف في هذا الميدان في نظر القدماء وهذا مبرر ثالث.

---

(14) طبع في دمشق، 1964-1965 في جزءين، وأعيد طبعه في بيروت، 1983.

(15) طبع في حيدرأباد منذ سنة 1372هـ. وأعيد نشر هذه الطبعة مصوّرة في بيروت. د.ت.

(16) طبع في الدوحة، قطر، في جزءين، سنة 1970 وأعيد طبعه.

(17) طبع في بيروت سنة 1970.

(18) الطبعة الأولى 1325/1907 ثم أعيد تصويرها وأعيد طبع الكتاب كذلك.

(19) **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، بيروت، 1986.

(20) **ميزان الأصول في نتائج العقول**، بغداد، 1987، جزآن.

(21) طبع لأول مرة في الرياض، 1979-1981، في 3 أجزاء ثم طبع في بيروت في جزأين، 1988.

(22) طبع في بنغازي، 1994، في جزأين.

(23) طبع في مكة، 1985، في 4 أجزاء.

(24) طبع في بيروت، د.ت، في 3 أجزاء.

(25) انظر: Marie Bernand, «Les 'usûl al-Fikh de l'époque classique, status quaestionis», in *Arabica*, T. XXXIX (1992), pp.273-286.



إن أصول الفقه تقدم عادة بدون النظر إلى ما طرأ عليها من تطور في الفترة التي كانت فيها المنتجات الفكرية تواكب حركة المجتمع، فنجم عن ذلك فصل بين اختلافات الفقهاء وسياقها التاريخي، ولهذا فما نجد في كتب الأصول هو محاولة إما للتوفيق وإما للترجيح، ولا تتعدى المحاولة ذلك. أما إذا قارنا مجرَّد المقارنة بين ما جاء عن الإجماع في رسالة الشافعي حيث لا نعثر سوى على فقرتين وجيزتين تتعلقان بهذا المبدأ. وما جاء عنه في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، حيث نجد قرابة السبعين صفحة، فهناك مناقشات عديدة أخذت بعين الاعتبار ما حصل من آخر القرن الثاني إلى منتصف القرن الخامس تهم المنطق المتأثر بالفلسفة اليونانية وعلم الكلام والنقاشات المتعلقة به مثل الحسن والقبح العقليين والتكليف بما لا يطاق، وغير ذلك من المسائل التي لم تكن مطروحة في عصر الشافعي. فالكتب القديمة، رغم كل النقد الذي يمكن أن يوجه إليها، كانت تحاول أن تتفاعل مع ما يستجد في هذا الميدان، وفي غيره من ميادين المعرفة الإسلامية. وخلافاً لذلك فإن ما نلاحظه في المؤلفات الحديثة هو تغيّب البعد التاريخي تماماً عن هذه الأصول. لعل الوحيد من بين الذين كتبوا في أصول الفقه وحاول أن يراعي هذا الجانب التاريخي هو معروف الدواليبي، ولكن محاولته لا تستجيب للمقتضيات المعرفية الحديثة بأتم معنى الكلمة، إذ بقي مقيداً بالمقولات التقليدية ولم يستطع التخلص منها. فإقصاء هذا البعد التاريخي في نظرنا له آثار خطيرة، لأنه يؤدي في أغلب الأحيان، عن غير وعي، إلى موقف من المفارقات أنه يلتقي فيه المستشرق التقليدي والإسلاموي، بحسب التعبير الحديث، لأن الدراسات الإستشراقية التقليدية والمواقف الإسلامية تعتبر أن هناك



إسلاماً ثابتاً لا يقبل التغيير، وأن هذه الأصول وبالخصوص أصول الفقه هي أصول قارة لا صلة لها بعامل الزمن، هذا الموقف يجعل المسلم العادي وأحياناً حتى المثقف الذي ليس له إلمام كافٍ بهذا الميدان يستصعب من أول وهلة أن يعيد النظر في حكم من الأحكام حين يقال له: إن هذا الحكم هو حكم أساسه قرآني وأساسه الإجماع وأساسه السنَّة فهو ليس مستعداً، بحكم تكوينه لأن يناقش هذه الأصول. ولهذا فإننا سنحاول في هذه العجالة قبل أن نستعرض المشاكل التي يطرحها كل أصل على حدة أن نقف على المصادرات التي تقوم عليها أصول الفقه وهي عديدة، ولكننا حصرناها في ست مصادرات، وإذا ما قلت مصادرات فإن ذلك يعني بالنسبة إلى الضمير الإسلامي التقليدي، أموراً لا تقبل النقاش، فهي إما معبَّر عنها صراحة، وإما ضمنية. ولعل الضمنية منها أهم من المعبَّر عنها، أو هي مصادرات معبَّر عنها بطريقة غير دالة دلالة كافية بالنسبة إلى المعاصرين لأن الألفاظ التي تستعمل فيها ألفاظ ومصطلحات خاصة.

المصادرة الأولى هي أن جميع أعمال الإنسان ومؤسساته الاجتماعية، لا تجد مشروعيتها إلا فيما يضفيه عليها الدين من معنى. هذه المصادرة هي التي عبّر عنها الإمام الشافعي في قوله «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة[26]» فالمصطلحات المستعملة ليست دالة بالنسبة إلى المثقف الحديث «كل ما نزل بمسلم» يقصد به هنا مفهوم النوازل أي ما يحدث من المستجدات وكل ما يتعلق بسلوك المسلم، فسواء صلى أو صام، باع أو اشترى، نام أو استيقظ، فتح الباب أو خرج ودخل، ذهب ليتعلم

(26) الشافعي، **الرسالة**، ط2، القاهرة، 1399/ 1979، ص 477.



أو ليفعل أي شيء، فكل ما ينزل به له حكم لازم. والأحكام خمسة كبرى هي الواجب وهو الحلال، والمحظور وهو الحرام، بينهما يقترب من الواجب المندوب، ويقترب من المحظور المكروه، ثم منطقة المباح.

فحتى الأمور التي نعتبرها دنيوية تندرج بالنسبة إلى الضمير القديم بالضرورة تحت صنف من هذه الأصناف، فلا بد إذن من هذا الحكم بالنسبة إلى ما ينزل بالمسلم. وهذه المصادرة ليست خاصة بالمسلمين، ولا بالفكر الإسلامي وإنما هي موجودة في كل المجتمعات القديمة أي إن القداسة المضفاة على الحياة هي مما يميز الديانات التقليدية غير الموحدة أساساً، الديانات التي تسمى كوسموڤونية. فهذه الديانات يتدخل فيها وبمقتضاها المقدس في كل شيء، بل إن سلوك الإنسان ينبغي أن يسترضي هذا المقدس لكي يعاد التوازن إلى الحياة وإلى المجتمع. ولعل الديانات التوحيدية هي التي حاولت كل منها بطريقتها أن تحد من هذا التدخل وأن تحصر المقدس في ميدان معين، لكن هذا الضمير الموروث مما قبل عصر التوحيد، بقي تأثيره، ولذا فإن المسلمين حاولوا أن يضفوا على حياتهم هذه القداسة وهذه المشروعية الدينية بحيث لا يتحملون المسؤولية كاملة. إن هذه المصادرة إذن لا تعكس الوضع الذي كان موجوداً في القرن الأول، ذلك أن من يقرأ حوليات الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**[27]، يتبين له بكثير من الشفافية أن سلوك الأجيال الأولى من المسلمين لم تكن دائماً مطبوعة بهذا الطابع الذي توهم كتب الأصول بأنه كان موجوداً منذ البداية، ذلك أن سلوك الأجيال

(27) انظر مثلاً ط2، دار المعارف في مصر، 1979، 10 أجزاء.



الأولى من المسلمين يدل على أنهم كانوا لا يرون حرجاً في أن يتبنّوا ما كان موجوداً عند البيزنطيين وعند الساسانيين الفرس، فكل التنظيمات التي بدأت في عصر عمر بن الخطاب ثم تمّ التوسع فيها إلى أن عربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان، وهي تشمل نظام الضرائب على الأرض والمعاملات المالية بمختلف أنواعها، قد أخذت كما هي ولم يشعر المسلمون بحرج، ولم يطالبوا منذ البداية بأن يكون لكل التنظيمات صبغة إسلامية. لم يخطر هذا ببالهم بل جاءت هذه الضرورة شيئاً فشيئاً، وما يقول الشافعي إنما يعكس تطوراً حصل في نطاق الفكر الإسلامي ويعكس مطلباً في عصر الشافعي لفئة الفقهاء أكثر مما يعكس حقيقة عامة بالنسبة إلى المسلمين في ذلك العصر.

المصادرة الثانية هي أن هناك استمرارية بين سلوك الرسول وسلوك الأجيال المتعاقبة من المسلمين بدءاً من الصحابة فالتابعين فتابع التابعين إلى غير ذلك. وهنا لا يسعنا إلا أن نرى أن هذه الاستمرارية المفترضة هي استمرارية وهمية، وأن نقارن بما يوجد في السنن الدينية الأخرى. ونحن نعرف أن هذه الطريقة في التفكير لا يستسيغها كثير من المسلمين، فبالنسبة إليهم ليس هناك إلا الإسلام وكفى. وهذا من حق المسلم أن يتشبث به ولكنه لا يستطيع في الآن نفسه أن ينكر أن الكثير مما هو إسلامي أصله غير إسلامي، وأن الكثير مما هو إسلامي يجد مقابلاً له في غير الإسلام. فالمسيحيون يثبتون هذه الاستمرارية، الكاثوليك منهم بالخصوص عن طريق الباباوات، فيعتقدون، واعتقادهم هذا وهمي كذلك بدون أي شك بإجماع المؤرخين بدون استثناء اليوم، أن هناك استمرارية من المسيح إلى بطرس فإلى الباباوات الواحد تلو الآخر. ولكن هذا التقليد في



الواقع لم يكن موجوداً لأن الباباوات الأولين لم تصلنا عنهم إلا معلومات قليلة نزرة تؤكد أن ثقافتهم الدينية وظروفهم وما يحيط بهم لم يكن يسمح لهم بأن يوفروا هذا التواصل المزعوم، فالصراعات التي كانت موجودة حتى في نطاق البابوية في القرون الوسطى معروفة جداً ويكفي أن تقرأ أي تاريخ لهذه المؤسسة ليتبين لك أن هذا الوضع كان تواصلاً أقدمت عليه الكنيسة لتثبيت مشروعية الآراء التي تدافع عنها. وبالنسبة إلينا لنا نفس الانقطاع وليس لنا نفس التغيير الذي حصل في المسيحية منذ عصر المسيح، خصوصاً في القرن الرابع، لأن هذه القرون هي التي شهدت تحولات كبيرة جداً. فالتحول أو التطور الذي حصل في مواقف المسلمين كان نتيجة لتطور المجتمع الإسلامي، فالقضاة الذين يحكمون بين المسلمين على أسس مختلفة هم الذين شعروا بالحاجة في البداية إلى ما يوحّد هذه الأحكام التي يصدرونها، ذلك أنهم كانوا يُنتدبون من بين الفقهاء فلم يكن يُعقَل بالنسبة إليهم أن يصدر القاضي حكماً مختلفاً، إن كان في المغرب أو كان فيما وراء النهر لأن الخصوم الذين يفصل في نزاعاتهم دائماً مسلمون.

المصادرة الثالثة، هي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومعناها أن النص القرآني يمكن أن يتعلق بحادثة ظرفية يغفل على إثرها السياق الخاص به ويعتبر حكمه مطلقاً دون الانتباه لهذا الظرف الخاص به.

أما المصادرة الرابعة، ففيها تمييز بين مجالي الفقه ومجال العقيدة. ففي مجال العقيدة أقرَّ كل المتكلمين، وحتى المتأخرين، أن لا مجال للتقليد في التوحيد. في جوهرة التوحيد، تعرفون ذلك



البيت الشهير:

فكل من قلّد في التوحيد

إيمانه لم يخل من ترديد[28]

بقطع النظر عن أن هذه العقيدة بعد أن تثبت أهمية البحث اليقيني فيها، توجّه المسلم بطريقة معينة إلى مقولات تاريخية لا صلة لها في كثير من الأحيان بالمقولات القرآنية البحتة، مثل واجب الوجود ومثل الجوهر والعرض، إلى غير ذلك من المقولات المأخوذة من الفلسفة اليونانية والتي يتبناها المتكلمون على أنها حقائق ثابتة ونهائية. ومن الناحية المبدئية بالنسبة إليهم، لا بد من اليقين في ميدان العقائد. أما في مجال الفقه، فالتعبد يكفي فيه الظن. وإذا علمنا بأن جلَّ الأحاديث، باستثناء أحاديث لا تتجاوز أصابع اليدين بحسب محمد رشيد رضا، وهو محدّث يعرف ميدان الحديث بدقة، الآلاف المؤلفة من الأحاديث المعتمدة في ميدان الفقه هي أحاديث آحاد وليست متواترة، فهي، باعتراف كل القدماء باستثناء الظاهرية، تفيد الظن ولا تفيد اليقين، ورغم ذلك يجب التعبد بها. فابن حزم يعتقد أن حديث الآحاد يفيد اليقين كذلك، ولكن الفقهاء من مختلف المدارس السنية الأخرى يعتبرون أن أحاديث الآحاد لا تفيد اليقين. ولا تعتمد الأحاديث فقط وإنما تعتبر كذلك الأخبار المروية عن غير النبي بمن فيهم الصحابة وكبار الأئمة.

المصادرة الخامسة: ويُعبَّر عنها بطرق مختلفة، منها أن الشرع

(28) متن الجوهرة في التوحيد، ضمن مجموع المتون الكبير، القاهرة، 1349هـ، ص9.



يحكم بالظاهر. فإذا قمنا بترجمة هذه المصادرة في لغتنا الحديثة، لأمكننا القول إن العبرة عند الأصوليين بما يحقق الاندماج الاجتماعي، وذلك بظاهر العبادات والمعاملات لا بمحتواها. فالاهتمام بهذا البعد الاجتماعي ظاهرة قارة إذ يكفي أن ننظر في حكم الردة الذي هو القتل في نظر الفقهاء لنرى أن من مبررات هذا الحكم غير القرآني أن المرتد يمكن بسلوكه أن يدخل الشك والريبة في أذهان المجتمع الإسلامي، فيقول: «إنني جربت هذا الدين، فوجدته ليس صالحاً، ولهذا فأنا أستطيع أن أخرج من الإسلام وأن أعلن أنني لم أعد مسلماً بغض النظر عن أنني أصبح متبعاً لديانة أخرى أو لا». فهذا التبرير هو تبرير بمقتضيات الاجتماع، لا بمقتضيات العقيدة والضمير الحر. فالفقهاء والأصوليون كانوا حريصين جداً على ضمان هذا التماسك الاجتماعي في عصر كانت فيه كل المؤسسات محتاجة إلى الشرعية الدينية، ومن الطبيعي بالنسبة إلينا اليوم أن ننظم حياتنا على أساس ما نتفق حوله أو على أساس ما نسنُّه من قوانين وإن لم يكن الأمر في القديم كذلك. إن هذه المصادرة تؤدي إلى سلوك يغلب عليه النفاق في كثير من الأحيان على الأقل بالنسبة إلى بعض فئات المجتمع، لأن أغلب الفئات الاجتماعية التي تستبطن هذه الأحكام لم تكن مشغولة بالتفكير فيها، فليس من الطبيعي أن نطلب من كل أفراد المجتمع أن يكونوا علماء في هذا الميدان وعارفين بكل الخلفيات التي تتعلق بها، ولكن بالنسبة إلى المهتمين بهذا الميدان، فإن ظاهر العبادات هو الذي كان يهمهم، وذلك قبل أن يصبح للفرد في المجتمع القيمة التي أصبحت له في عصرنا.



أصل إلى المصادرة السادسة والأخيرة، وهي من المصادرات الكبرى التي تقوم عليها أصول الفقه، ذلك أن ما يستنبط من أحكام على أساس هذه الأصول ليس أحكاماً بشرية، وإنما هي حكم الله، أي إن هناك نقلة نوعية كانت مقبولة بالنسبة إلى الأصوليين كافة وذلك رغم الاختلافات التي كانت بينهم. لهذا فإننا نجد مناقشات هامة في أمهات كتب الأصول، حول: «هل كل مجتهد مصيب؟»، وهناك مدرستان كبيرتان إحداهما تقول: «كل مجتهد مصيب» وأخرى تقول «لا، بل الحق واحد»، إذن فالإصابة لا يمكن أن تكون من نصيب كل المجتهدين وكل واحد له حجته وله براهينه، وهذا ليس مجال استعراضها.

إن هذا المبحث موجود بكامله في كتب الأصول وسببه هو هذه النقلة النوعية، فهؤلاء الأصوليون قد اعتبروا أنفسهم مؤهلين للكلام باسم الله، للنطق باسم الله. أما الفقهاء في الفترة الأولى فقد كانوا يترددون كثيراً في أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، مثل الأوزاعي فقيه الشام الشهير، ولكن بصفة عامة هذا التحرج سرعان ما زال، وعوضه هذا الإطلاق في اعتبار الأحكام التي يستنبطها الفقهاء أحكاماً إلهية.

هذه المصادرات الكبرى التي يقوم عليها ميدان أصول الفقه، هي مصادرات بشرية وإذا كانت كذلك، فإننا يمكن أن نطرح عليها على الأقل بعض الأسئلة لنرى إن كانت قابلة لأن تطبق بالنسبة إلينا أم هي فقط مقبولة في زمن ما ولم تعد مقبولة في عصرنا.

أما إذا انتقلنا إلى هذه الأصول الأربعة (القرآن والحديث أو السنّة، والإجماع والقياس)، فإننا لا ننوي هنا أن نتعرض إلى كل ما



يتعلق بتقنيات استنباط الأحكام من هذه الأصول ولكن سنتعرض إلى بعض الإشكالات التي تميز اعتماد كل أصل منها. وعندما نقول إننا نعيد النظر في اعتبار القرآن أصلاً من أصول الفقه، فليس معنى ذلك إنكار محورية النص القرآني ومكانته لدى المسلم. فأين الإشكال إذن؟ هل نقول إن القرآن هو أصل من أصول الفقه ونكتفي بذلك؟

نعرف أن تأويل القرآن عند الأصوليين وعند الفقهاء قد حصل بطريقة معينة، يمكن القول عنها إنها مكبّلة، ذلك أنهم اعتبروا ما يستنبط من القرآن وصفات جاهزة ذات حكم صريح، قطعي الدلالة. فبالنسبة إلى كل حكم من الأحكام التي تعتبر قطعية الدلالة نستطيع بواسطة التحليل أن نتبين أن هذه الدلالة لا يمكن أن تكون قطعية، بل هي دائماً نسبية، إذ إن لنا شواهد من المدونة الأصولية على أن الأصوليين قد اختلفوا حتى في هذا الذي يعتبر «معلوماً من الدين بالضرورة». لو أخذنا على سبيل المثال، قضية الإرث، فالفقهاء والأصوليون اعتبروا أن الأحكام القرآنية المتعلقة بالإرث أحكام قطعية الدلالة ينبغي أن نطبّقها بحذافيرها. أظن أن هناك اتفاقاً في هذا المستوى يمنع حتى أكثر الناس جرأة من أن يتعرض لهذه القضية. لو كانت الأحكام قطعية الدلالة فمعنى ذلك أنها قابلة للتطبيق في جميع الحالات، إلا أننا نجد في المدونة الفقهية العديد من الحالات التي يستحيل فيها تطبيق هذه الآيات التي اعتبرت قطعية الدلالة. يمكن أن أقدم في هذا الشأن مثالين من بين أمثلة عديدة، وهما مثالان يردان في كتب الفقه، مثلاً: حكم امرأة توفيت وخلفت زوجاً، فحكم الزوج بحسب الآيات القرآنية هو الربع أو ثلاثة على اثني عشر، وخلفت ابنتين، لهما الثلثان أو ثمانية على اثني عشر، وخلفت والدة، لها السدس، أو اثنان على اثني عشر. إذن ثلاثة وثمانية واثنان، المجموع



هو ثلاثة عشر على اثني عشر أي أكثر من واحد. عندما نقسم هذه التركة فإننا نجد أن كل وارث من هؤلاء الورثة، إذا ما سلَّمناه نصيبه كاملاً، ينبغي أن يأتي بنفسه لست أدري من أين، لكي نحصل على اثني عشر على اثني عشر أو واحد على واحد أو ستة على ستة إلى غير ذلك. هذه حالة من الحالات، والحالة الأخرى يسمِّيها الفقهاء ذات الفروخ، وفي هذه الحالة المسألة أوضح وأخطر كذلك: امرأة ماتت وخلفت زوجاً له النصف أو ثلاثة أسداس، وأختاً للأب ولها السدس، وأختاً شقيقة لها النصف أو ثلاثة أسداس، وأختاً للأب ولها السدس، وأخاً وأختاً لأم لهما الثلث أو اثنين على ستة. يكون المجموع عشرة على ستة. هذا ما يؤدي إليه التطبيق الحرفي لآيات اعتبرت قطعية الدلالة. وهنا نجد حتى في هذه القضية اختلافات طرحت منذ عهد عمر بن الخطاب، فماذا كان الحل الذي فرضه الخليفة الثاني فيما يقال لنا؟ إذ إن ابن عباس فيما يقال كذلك قد كان غير راض على هذا الحل وكان يقول: «هبته» يقصد عمر فلم يعبِّر عن رأيه إلا بعد وفاة عمر. هذا الحل الذي يسمِّيه الفقهاء «العَوْل» هو عوض أن تقسم التركة على اثني عشر تقسمها على ثلاثة عشر وعوض أن تقسمها على ستة تقسمها على عشرة وهكذا. وبذلك ففي الواقع السدس لا يساوي السدس والربع لا يساوي الربع والخمس لا يساوي الخمس، إلى غير ذلك.

من البديهي أن المسلم قد تعوَّد على أن يقرأ النص القرآني عبر تلك القراءات الثواني التي ورثها، أما إذا حفر في هذه القراءات والتأويلات فإن هذه النصوص القرآنية لا يمكن أن يتجرأ اليوم أحد على القول إنها قطعية الدلالة. فالقضية ليست في اعتماد القرآن أصلاً من أصول الفقه، ولكن في إعادة النظر في تلك المصادرة التي تتحكم في قراءة النص وتأويله، وهو اعتبار يمليه فهمنا للنص القرآني



بكل تواضع أمام ما يقتضيه كلام الله، إذ لا نستطيع اليوم أن نسمح لأنفسنا بما كان يسمح به القدماء لأنفسهم بأن يقولوا هذا حكم الله بينما هم دائماً وأبداً يضطرون إلى تأويل من التأويلات، لأنهم كانوا يسعون إلى ضمان إطلاقية هذه الأحكام. التي جاءت لتفضَّ مشاكل قائمة في عصر النبوَّة والتي لا تتضمن نسقاً واحداً. ذلك أن الأصوليين اعتبروا أن الأحكام ينبغي أن تكون أحكاماً منسجمة فيما بينها بقطع النظر عن الأوضاع واختلافها من بيئة إلى بيئة ومن جيل إلى جيل. فإذا ما اعتبرنا أن القرآن يحتوي على توجيهات لها صبغة أخلاقية تعد في الأساس معايير تبين التوجه الذي يتعين على المسلم أن يسلكه بالنظر إلى ما كانت حاله قبل الإسلام، وإلى ما يمكن أن تكون عليه بالنظر إلى تغير الظروف والأحوال، فإذ ذاك نستطيع أن نحتفظ بالقرآن أصلاً من الأصول. ولكن القضية تعود مرة أخرى إلى طريقة فهمنا لهذا النص وطريقة تأويله، ولا سيما أننا حين نقرأ القرآن نلاحظ أن «الأحكام» التي فيه لها في الأغلب جزاء أخروي، بينما الفقهاء لا يهتمون بالجزاء الأخروي بل يهتمون بالتنظيم الاجتماعي فقط.

وبالنسبة إلى الأصل الثاني الذي يعتمده الأصوليون، وهو السنَّة، نلاحظ أولاً أن مفهوم السنَّة لم يتبلور إلا مع منتصف القرن الثاني لأن السنَّة كانت من قبل ما جرت عليه العادة إما في المدينة أو عند جماعة المسلمين القليلة الأولى، أما السنَّة المنسوبة إلى الرسول فهذا مفهوم متأخر. وإذا ما اعتبرنا هذا البعد التاريخي فإننا نحاول أن نمرَّ عبر هذه الطبقات الكثيفة لنصل إلى الحالة التي لم يكن فيها الإسلام محوطاً بكل هذه العوامل التاريخية التي وجهته وجهة معينة. إن هذا المفهوم الذي تبلور مع منتصف القرن الثاني، كان يجد معارضين،



أي أن هناك من المسلمين في هذه الفترة من لم يكن يعتبر أن ما قام به النبي ملزم للمسلمين، وما أمر به ملزم للمسلمين كافة، ما لم يكن في كتاب الله، فالسنَّة إما تبيّن ما في القرآن أو تأتي ببيان إضافي، ومن المسلمين في عصر الشافعي، في النصف الثاني من القرن الثاني من كانوا لا يقبلون ذلك، فقالوا «من جاء بما يقع عليه اسم صلاة، وأقل ما يقع عليه اسم زكاة، فقد أدى ما عليه، لا وقت في ذلك، ولو صلى ركعتين كل يوم»، و«ما لم يكن فيه كتاب الله، فليس على أحد فيه فرض[29]» هذا ما يقوله الشافعي على لسان الخصوم. ونحن لا نملك إلا ردود أهل السنَّة والمذاهب التي كتب لها الرواج داخلياً، ولكننا لا نملك حجج هؤلاء المعارضين بألسنتهم وبكتاباتهم، فهذه المواقف المعارضة قد غيّبت. غير أننا نجد في **المحصول** للرازي نموذجاً من المواقف المعارضة، وكذا اعتراضات أخرى في كتب مختلفة مثل شرح ابن أبي الحديد لـ **نهج البلاغة** وكتاب **الحور العين** لأبي سعيد نشوان الحميري من علماء القرن السادس، ولكنها نصوص ينبغي البحث عنها أو العثور عليها عن طريق الصدفة، فهي ليست نصوصاً متداولة بكثرة. إن إثارة الإشكالات المتعلقة بطرق الرواية، بما فيها عدم الثقة بما يروى واختلاف صيغ النصوص بعد مدة طويلة، عادة ما تنسب إلى النظّام، ولكنه لم يكن وحده من المعارضين لاعتماد الحديث، وقد روى عنه الجاحظ موقفاً ذكره نشوان الحميري في عدد من الصفحات، أسوق هنا بعض النماذج من هذا الموقف.

يقول النظّام: «وكيف يجيز السامع صدق المخبر إذا كان لا

(29) الشافعي، **الأم**، مصدر سابق، ج7، ص 275-276.



يضطره خبره ولم يكن معه علم يدل على صدق غيبه ولا شاهد قياس يصدقه، وكون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل الذي يكذب الناس لها ودقة حيلهم فيها. ولو كان الصادق عند الناس لا يكذب، لطابت المعيشة ولسلموا من سوء العاقبة». ثم يضيف: «وكيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين، وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث ويدلّس في الإسناد، ويدعي لقاء من لم يبلغه، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه، ثم لا يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه قبل أن تغرغر نفسه وقد أيقن بالموت وأشفى على حفرته بعد طول إصراره والتمتع بالرياسة في حياته، وأكل أموال الناس به». فالنظّام ليس له موقف ملتو وهو يواجه هذه المصالح التي كانت للفقهاء. الرياسة بالحديث وأكل أموال الناس بهذا الكذب في الحديث والتدليس في الإسناد، وما أشبه ذلك: «ولولا أن الفقهاء والمحدِّثين، والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولما تدافعت أخبارهم. ولو وجب علينا تصديق المحدّث اليوم لظاهر عدالته، لوجب علينا تصديق مثله وإن روى ضد روايته، وخلاف خبره، وإذن نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض وتصحيح الفاسد، لأن الغلط في الأخبار والكذب في الآثار لم نجده خاصاً في بعض دون بعض»، إلى غير ذلك[30].

إن هذا النموذج من المواقف المعارضة بشدة لاعتبار السنَّة أصلاً يدل على أن المحدِّثين كانوا في هذه الفترة الهامة التي بين

(30) أبو سعيد نشوان الحميري، **الحور العين**، ط2، بيروت/ صنعاء، 1985، ص 284-289.



منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث في صراع مع تيارات أخرى مثل هذه التي يمثلها النظّام. ففي هذه الفترة كتبت أوائل كتب الحديث **الموطأ** للإمام مالك المتوفى سنة 179هـ ثم **صحيح البخاري** المتوفى سنة 256هـ، وحدثت حادثة هامة جداً تسمّى المحنة، محنة ابن حنبل وأصحابه، في سنة 218هـ، إذ بدأت في السنتين الأخيرتين من خلافة المأمون، بحيث لم تنشأ المحنة التي دامت من 218هـ إلى 232هـ إلا أربعة عشر أو خمسة عشر عاماً، ذلك أن السلطة السياسية رأت في سلطة المحدِّثين المعنوية مزاحماً شديداً لها، فأرادت أن تحدَّ من هيمنة هؤلاء المحدِّثين بحيث لا تكون لهم سلطة موازية للسلطة السياسية. وعندما تراجعت السلطة السياسية في عهد المتوكل سنة 232هـ، فإن انتصار المحدّثين لم يكن انتصاراً على السلطة السياسية فحسب وإنما استغل المحدّثون هذا الانتصار ليقبضوا على منافسيهم وخصوصاً من المعتزلة.

ومن هنا نشأت تلك الأسطورة، أن المعتزلة هم الذين كانوا يمتحنون المحدّثين، وأنهم مسؤولون عن هذه المحنة. وقد أوضح الأستاذ فهمي جدعان الفلسطيني الأردني في كتابه **المحنة**[31] بناء على الوثائق المقنعة والتاريخ الدقيق كيف أن المعتزلة لم تكن لهم ناقة ولا جمل بصفتهم معتزلة في قضية **المحنة** وإنما كان أحمد أبي دؤاد بصفته وزيراً يطبِّق ما تقتضيه السلطة السياسية العباسية في عصر المأمون والمعتصم والواثق، فهذه من الأساطير التي ينبغي إعادة

(31) فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان 1989.



النظر فيها. فهل نستطيع اليوم إذن أن نعتمد السنَّة بقطع النظر عن هذه الاعتراضات الأساسية وأن نغمض أعيننا عن هذه الحجج؟ لا يمكننا الجزم بذلك، ولكننا إذا أردنا تحديث الأصول يتعين علينا أن نضع على محك النقد كل الحجج المدافعة والمعارضة.

إن الشاهد الذي يورده الجاحظ، والذي أثبته نشوان الحميري فيه أمثلة عديدة تتعلق بأحكام خاصة، ذلك أن الاختلاف المتعلق بهذه الأخبار قد يؤدي إلى نتائج متناقضة وبعيدة بعضها عن بعض. فلو أخذنا على سبيل المثال الخلاف بين أهل السنَّة والشيعة في مسألة «نكاح المتعة»، للاحظنا أن الفرق بين الموقف السني والموقف الشيعي، هو ثبوت الخبر عند أهل السنَّة، لنسخ السنَّة النبوية للنص القرآني وعدم ثبوت هذا الخبر بالنسبة إلى الشيعة[32]، فقضية نسخ السنَّة للقرآن هي من القضايا الأصولية التي خاضوا فيها وأكثروا فيها الخوض. ولذا، فإن انتقالنا من المستوى النظري إلى المستوى العملي ليس من باب الترف الفكري، لأنه يمكن أن تنشأ عنه نتائج كثيرة في جميع المجالات.

نخلص الآن إلى الأصل الثالث الإجماع، ونشير إلى أن الانزلاق الذي حصل من اعتبار إجماع الأمة إلى اعتبار إجماع العلماء المجتهدين أدى بهم أنفسهم إلى تكريس حلول الماضي أكثر من محاولة التجاوب مع الواقع الذي يعيشونه، وذلك لأنهم قد أقرّوا بأن إجماع كل عصر حجة على من بعده. وهناك اليوم محاولات

(32) انظر في هذا المجال: د. شهلا حائري، **المتعة، الزواج المؤقت عند الشيعة**، ط7، بيروت، 1996.



لتجديد هذا الأصل، نذكر في هذا الاتجاه دراسة الفاروقي في باكستان[33] ذلك أننا لو أخذنا الأصل ـ أصل الإجماع ـ كما هو موجود في المدونة الأصولية بالشروط الدقيقة التي وضعوها، لكان عبارة عن تكريس حلول السابقين ومتناقضاً مع ما وضع من أجله، وهو الاستجابة لمقتضبات التغير الذي يطرأ على المجتمع الإسلامي. وإذن، فما قلناه بالنسبة إلى التعامل مع النص القرآني والتعامل مع السنَّة، يصح أيضاً في مستوى التعامل مع هذا الأصل الثالث الذي هو الإجماع، لأن التقنيات التي وضعها الأصوليون هي محل النظر في نهاية الأمر، فسواء اعتبرنا أن ما يجمع عليه المسلمون اليوم يمكن أن ينقض إجماعاً حصل في عهد الصحابة أو في غير عهد الصحابة من الأجيال المختلفة، أو وظفنا هذا الأصل بطريقة أو بأخرى، فإننا نصل إلى نتائج متباعدة ومختلفة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى القياس.

فالأصل الرابع يهمنا منه ظاهرة تصح على كامل الأصول، وعلى كامل المنظومة الفقهية أيضاً، وهي أن هذه المنظومة قد اعتمدت حالات مستقلة؛ ولهذا فإنه ينطبق عليها ذلك المصطلح الفرنسي «الكازويستك» Casuistique (Etude de cas)، أي أنك تأخذ حادثة وتقيس عليها حادثة أخرى. وهذه الطريقة في استنباط الأحكام ليست هي الطريقة المثالية إذ ينبغي أن نتجاوز هذه الأوضاع المفصولة بعضها عن بعض، وهذه الأحداث المنفصلة، وذلك لبناء

(33) Kemal Faruki, *Islamic jurisprudence*, Karachi, 1962; *Ijmâ and the gate of Ijtihâd*, Karachi, 1962.



نظرية شاملة بالنسبة إلى الأحكام الفقهية. تاريخياً، كانت أصول الفقه عبارة عن تقنية للاستنباط، تقنية موجهة بصفة ملزمة، ونحن اليوم في حاجة إلى فلسفة للتشريع لا إلى التقنية فقط. لكننا لا نجد عند المفكرين المسلمين فلسفة جديدة في التشريع الإسلامي، وإنما نجد اجتراراً فقط لهذه المنظومة التي هي في حاجة إلى مراجعة جذرية، لأنها تكرّس نوعاً من المحافظة الاجتماعية لأنها فيما يتعلق بالمرأة مثلاً تكرّس الدونية. ماذا يقول الفقهاء بأحكام من المفروض أنها تهم المرأة مباشرة؟ يقولون: «الذين لم يرد الله تعالى أن يفهموا مراده» (أي أن هناك أناساً مكلفين بفهم مراد الله وهناك فئة ليست مطالبة بأن تفهم مراد الله) «ولم يوجب عليهم ذلك ضربان أحدهما لم يرد منهم أن يفعلوا ما تضمّنه الخطاب، والآخر أراد منهم الفعل. والأولون هم أمتنا مع الكتب السالفة لأن الله تعالى ما أراد أن يفهموا مُراده بها ولا أن يفعلوا مقتضاها (أي لم يرد منهم أن يفعلوا ما تضمّنه الخطاب الوارد في التوراة والأناجيل، في الكتاب المقدّس عند اليهود والنصارى) والآخر (أي الصنف الثاني الذي أراد منهم الفعل ولكن لم يرد منهم أن يفهموا مراده) هو النساء في أحكام الحيض لأن الله تعالى أراد منهن التزام أحكام الحيض، بشرط أن يفتيهن المفتي، ولم يوجب عليهن فهم المراد بالخطاب، لأنه لم يوجب عليهن سماع أخبار الحيض، فضلاً عن بيان مجملها وتخصيص عامها[34]». معنى ذلك أن هناك عند الأصوليين تفاوتاً في التكليف بين المسلمين، هناك العلماء من الرجال أهل الحل والعقد

(34) الرازي، **المحصول**، طبعة بيروت، ج1، ص498-499.



ثم هناك العامة، وهناك النساء، وهناك الأطفال، وهناك هذا الجمهور الذي لا قيمة له ولا وزن.

فتحديث أصول الفقه وإعادة النظر في هذه المنظومة، إنما هو أيضاً على أساس العودة إلى مقتضيات الخطاب القرآني الذي لا نتردد في القول إن هذه المنظومة الأصولية قد شوّهته وحرّفته، حرّفت مقصوده الأساسي لأن القرآن دائماً يخاطب المسلمين بدون تمييز، ليست فيه هذه الطبقية، وهذا التمييز الذي بين المسلمين كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصوليين وبالنسبة إلى عامة الفقهاء.



المناقشة في أصول الفقه

متدخل: الشريعة تفيد القطع من باب الثبوت والدلالة بخلاف الفقه، فالفقه لا يفيد القطع، وإنما يفيد الظن، وليس معنى ذلك أنه مستمد من الحديث الضعيف والحديث المرفوض بل ربما كان مستمداً من حديث صحيح ولكنه لم يصل إلى درجة التواتر.

متدخل: إن مداخلتي ليست تساؤلاً بقدر ما هي تنبيه، وذلك لأن موضوع تحديث الفكر الإسلامي ليس بالأمر الجديد، فقد طُرح قديماً وكان له دعاة أيضاً، إذ قام المعتزلة بالتشكيك في السنَّة، وطعنوا في جملة من النصوص باسم الحرية الفكرية والتجديد، وفي العصر الحديث حمل المستشرقون مشعل الدعوة، والأخطر من ذلك أنها تصاغ في شكل يسمونه علمياً باسم التحديث والعصرنة، وفي هذا الإطار تندرج قضية المرأة.

إن هذا الطرح الذي تطرحونه باسم التحديث غريب عن واقعنا، ليس فقط من حيث الشكل، بل من حيث العمق كذلك، ذلك أنه يتناقض والتشريع الإسلامي، لأن من يعتقد في هذه الشريعة ويؤمن بها، لا يسعه إلا أن يسوءه ما يسوؤها ويسرّه ما يسرّها، ولا يجد



معارضة في الدفاع عنها والذَّود عن حماها، فكلما اقتحمت حمى هذه الشريعة، لزم عليك الوقوف وعدم ممارسة كل شيء باسم الحرية الفكرية والحرية الفردية، فهناك حدود للاختلاف والاجتهاد والعقلنة ينبغي أن تراعى، وأظن ان أسلافنا صاغوا هذه القواعد وضبطوها بشكل يمنع التسيب الفكري، إذ لو تبنَّينا ما ذكرتم من الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية، لتحرَّرنا من اللجوء إلى العلماء والمرشدين، ولتعامل كل منا تعامله الخاص مع النص الشرعي، فتسود بذلك الفوضى.

عبد المجيد الشرفي: هناك خوف من كل تغيير، وهذا الخوف طبيعي، وكيف لا يكون مشروعاً في مجتمعات مهددة على المستوى الاقتصادي والإعلامي وحتى السياسي. فأنا أعرف أن مجتمعاتنا مهددة وتعيش فترة حرجة في تاريخها، ولذا فأنا أفهم هذا التخوّف من التغيير الذي قد يمس ما يسمَّى بالهوية وبالذاتية وبالثوابت، إلا أنه موقف العاجز الخائف لا موقف الجسور الذي يواجه بجرأة إشكالات عصره، ويعمل عوض ذلك على تكثيف المبررات التي يمكن تلخيصها في نهاية الأمر بالتآمر على الإسلام. فقد تآمر المعتزلة قديماً على الإسلام واليوم يسير المستشرقون في نفس الخطى، ولذا فالمطلوب منا أن نتّبع كلام الأشعري وفقه مالك وطريقة الجنيد. إن هؤلاء خاضوا في أمور تخص تاريخهم ولم تعد مستجيبة لواقعنا، ويكفي أن ننظر إلى الواقع حولنا لنرى أن هذا الواقع يتغير في كل شيء، وأن التشبث بهذا المثل الأعلى المحافظ لم يعد يجدي، فنحن اليوم في عصر إما أن نبدع فيه، وإما سيكون محكوماً علينا بأن نكون على هامش التاريخ. فالمثل الأعلى اليوم هو الإبداع والجرأة



والمغامرة، ولذا فإن هذه الثوابت التي تحكم الفكر ليست مطلقة بل هي نسبية. فعندما نسمع أن حكم الخمر قطعي الدلالة، بأي موجب يمكن لمعاصرينا اليوم أن يغمضوا أعينهم ويصمّوا آذانهم عما في كتبهم، عما في صحيح البخاري وعما دار بين أوائل الفقهاء من نقاش يتعلق بهذه الآيات، وقد قال علي بن أبي طالب: «ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وَدَيْتُه، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنّه[35]». فهذا حكم بشري ليس حكم الله، فما معنى قطعي الدلالة؟ فحتى القدماء يقولون إن الرسول ضرب بأطراف الثياب وبالنعال وبالأيدي، وفي روايات مختلفة متناقضة، يقول بعضهم إن أبا بكر هو الذي ضرب أربعين جلدة، وبعضهم يقول إن عمر هو الذي ضرب ثمانين جلدة كي لا يتجاوز حد جلد الزاني إلى غير ذلك من التبريرات التي لا صلة لها بقطعية الدلالة، بدليل أن هؤلاء الفقهاء هم الذين أقرّوا أنَّ «فاجتنبوه»، تفيد النهي لا التخيير، ولكن عندما يقول القرآن «فاكتبوه» بالنسبة إلى العقود، قالوا إن هذا على سبيل التخيير.

إنني لا أدعي الحقيقة المطلقة، وأنا أعرف ما كتبه السباعي والخطيب وعشرات الذين دافعوا عن هذه النظريات وخلافها، ولكني أحاول أن نجد معاً سبيلاً إلى التوفيق بين المثال والواقع، ذلك أن الواقع اليوم يؤكد أن الدين انسحب من الحياة العامة، وبقي محصوراً في زوايا ضيقة هامشية ولا سبيل إلى أن يعود كما كان مطلقاً سواء أحببنا أو كرهنا، لأن تاريخ البشرية كله سائر في هذا الاتجاه، ومن

(35) **صحيح البخاري**، كتاب الحدود، الباب الرابع.



يقرأ التاريخ يتأكد من أن هذا الاتجاه لا يتناقض مع فهم متجدد للإسلام لعله أكثر إخلاصاً للقرآن. أما عن قضية التآمر والجدة والشعارات التي ترفع، فإنها لا تقدم التفكير بل تكرّس هذا التهميش الذي نعيشه.

متدخل: لن أناقش في الإطار العام، ولكنّ هناك سؤالين مرتبطان ببعضهما، يخص الأول مسألة تحديث أصول الفقه من أجل تحديث الفكر الإسلامي وهي مسألة مرتبطة ارتباطاً ليس موضوعياً فحسب، بل جذرياً بإعادة النظر في المنظومة الفقهية والأصولية وربما المنظومة السنية كذلك، وهذه المسألة تدفعني إلى التساؤل عن الطريقة المثلى التي تعتقدون أنها ضرورية لهذا العصر وأنها ينبغي السير على منوالها، ومن ناحية أخرى، فإن التداخل المزدوج أو المخضرم للفكر الإنساني قد يسقط الإنسان المفكر في كثير من الأحيان في متاهات قد لا يصل معها إلى نتيجة، لأن النسق المفاهيمي الذي ينطلق منه الباحث يجعل منه معلَمة ـ بوعي منه أو بدون وعي ـ وقد يكون متأثراً بسياقه الفكري والتاريخي، الشيء الذي يجعل منه مفكراً فارضاً لمنظومته، بعد أن كان ناظراً ومجدداً لها، فكيف يمكن التخلص من هذه التبعات ونحن نتحدث عن مشروعية هذا الحديث؟

متدخل: أعتقد أن مسألة التحديث لم تعد تطرح عندنا إلا باصطدامنا مع الآخر وحقيقته، ولذا فإن انحصارها في بعض النخب الفكرية وعدم انتشارها لدى العامة يشكل عائقاً، لأن عموم الناس عوض أن يشعروا بأن هناك فهماً لتجديد الفكر الإسلامي يلجؤون إلى هذا الفقه الذي استطاع زعماؤه أن يتطوّروا في إطار تقليدي،



ولذا فهم ينتجون أفكاراً تجعلنا متشبثين بالماضي وبالموروث الحضاري. مثلاً، ففكرة أن الإسلام دين ودولة، أنتجها الفقهاء المسلمون لكي يواجهوا إيديولوجيات سياسية ليبرالية ظهرت في القرون الحالية، ولذا فأنا أعتقد أن إشكالية تحديث الفكر الإسلامي يجب تعميمها لا أن تبقى محصورة في بعض النخب الفكرية القليلة.

متدخل: هناك تحديث في جانب معيَّن من الكتابة الإسلامية، هناك الفقه أو السنَّة، بجانب فكر آخر في الفكر المعتزلي "الفكر العقلاني"، فكر غالباً ما اعتمده الباحث في تدعيم نقده للسنَّة، هل يمكن الفهم من خلال هذه القراءة أن التحديث يمكن أن يمر عبر الطرق التي اعتمدها المعتزلة خصوصاً أنه تمَّ إقصاء فكرهم؟

متدخل: في البداية لما عرض الأستاذ مسألة المجموعة الإسلامية في مراحلها الأولى، تحدث عن غياب هذا الجزم في اتخاذ عادات وتقاليد ومبادئ ومؤسسات الساسانية والبيزنطية من طرف المسلمين الأوائل، صحيح أننا حين نأخذ نموذجاً من مجال آخر غير مجال الفقه كمجال الفن الإسلامي، نجد في الكثير من الدراسات أن روح الدين الإسلامي تتنافى والتشخيص في الفن، وأن التجريد في الفن يترجم روح الدين الإسلامي، فيما نجد التجسيد في الكثير من معاني الفن الإسلامي الأول ولا أدل على ذلك من النقود، إذ كان فيها الكثير من الرسوم، وكانت تنقل رسوماً ساسانية وبيزنطية، وظل الأمر كذلك حتى عهد عبد الملك ابن مروان لنجد دخول خط الشهادة، لوحدها، وغياب بعض الأمور التي كانت مستوردة من الحضارات الأخرى. حصل الأمر كذلك كما أشار الأستاذ في ميادين أخرى من الميادين الفكرية، التساؤل والمفارقة هو



أنه كانت هناك وحدة لأمة صغيرة مع رسالة جديدة وكان هناك انفتاح على ثقافات أخرى، ولما حصل الفتح والانفتاح الأكبر على الحضارات الأخرى حصل نوع من الانغلاق. هناك مفارقة بين عملية انغلاق/ انفتاح، لا أفهم منطقها، هل لديكم جواب؟

عبد المجيد الشرفي: أبدأ بالملاحظة الأولى، والمتعلقة بمكانة اللغة والبلاغة والنحو في أصول الفقه. فعلاً فإن أي كتاب من كتب أصول الفقه يبدأ عادة بباب يتعلق بمنهج استعمال اللغة العربية، وبعض هذه المقدمات اللغوية مما يعتمده علماء اللغة في عصرنا هذا، ما كتبه الغزالي في **المستصفى** أو الرازي في **المحصول** مثلاً ما زالت له قيمة إلى اليوم. ولا شك أنني لم أقصد أن أتحدث عن كل شيء ولا يمكن لي ذلك في هذا الوقت الوجيز، وكل مبحث من هذه المباحث يتطلب في حدّ ذاته، لو أردنا أن نتعمق فيه، بحثاً مطوَّلاً، فأنا مثلاً قد خصصت في سنة من السنوات درساً كاملاً للإجماع فقط، ما قلته في عشر دقائق أو خمس دقائق، أمس واليوم قد اهتممت به مدة سنة كاملة. كذلك الشأن بالنسبة إلى القياس، وأنا في هذه السنة مهتم بالحديث النبوي وبصحيح البخاري، بل ببعض أجزائه. إذن أغفلت هذا الجانب اللغوي الهام لضيق الوقت، لكنني أريد أن ألاحظ في هذا الصدد أن المنهج اللغوي المتّبع عند الأصوليين هو كذلك في حاجة إلى مراجعة، لأن القدماء عموماً، برغم ما يثبتونه من المشترك ومن المجاز إلى غير ذلك، يعتبرون أن هناك معنى موجوداً في حدّ ذاته وأن اللغة هي الوسيلة للوصول إلى ذلك المعنى. وهذا ليس اختصاصي، ولكنني مضطر في هذا الميدان كما في ميادين عديدة، إلى أن آخذ من هؤلاء الذين ليس هناك بد



من الأخذ عنهم، أي ما وصلت إليه المعرفة في عصرنا. نعرف أن اللغة لا تدل على معنى ما في حدّ ذاتها إلا بقدر ما يشارك القارئ في إنتاج ذلك المعنى، فليس النص في حد ذاته إذن هو الدال على المعنى، وإنما القارئ يكسب النص والكلام واللغة معنى من المعاني. وهذا اختلاف جوهري يجعل تطبيق المنهج اللغوي القديم في حد ذاته غير ممكن برمّته، لأن وظيفة اللغة اليوم اختلفت، وكذلك علاقة اللغة بالمعنى ـ ونحن هنا في صلب قضية المعنى ـ فهذه اللغة ليست لغة يمكن أن نقوِّلها كل شيء، ذلك أنها تخضع للقواعد التي وضعها الأصوليون، والتي ما زال العديد منها صالحاً، ورغم ذلك فإننا نساهم أيضاً في إنتاج المعنى الذي تعبر عنه تلك اللغة وهذا ما أهمله القدماء. فحتى في هذا المستوى نحن في حاجة إلى تحديث النظرة بدون خوف من مواجهة النتائج المترتبة على ذلك البحث، ولا شك أن هذه المقاربة اللغوية هامة جداً في كتب أصول الفقه، لكنها في حاجة إلى إعادة نظر من هذه الزاوية.

أما السؤال الثاني، فإنه يضع قضية هامة جداً في نظري، وهي التي تميّز الموقف الذي أدعو إليه عن الموقف التقليدي. هناك فعلاً نوع من الاحتراز من أن يكون لهذا التأثر الضروري بالسياق التاريخي والأيديولوجي والفكري الذي نعيشه اليوم نتائج فيما يتعلق بما نصل إليه عندما نحلل هذه النصوص، ونعيد النظر فيها إلى غير ذلك. وإذا ما كنا واعين بذلك وبحدود معرفتنا، فإننا نختلف عن الصبغة الإطلاقية التي كانت هي الصبغة الغالبة على مواقف القدماء، أي أن وعينا بمحدودية النتائج التي نصل إليها هو في الآن نفسه ضمان لنا، لكي نكون قادرين على مواجهة المشاكل بكل حرية، فليس لأننا



متأثرون بموروثنا، وبما يدور حولنا وبالعوامل المختلفة المادية والمعنوية المحيطة بنا وواعون بذلك يجب أن نمنع من المحاولة ومن الاجتهاد، والاجتهاد لا ينبغي أن يفهم منه المعنى الذي يستعمله القدماء، فهو بذل الجهد فقط. بل إن هذا الوعي يؤكد في نهاية الأمر نسبية أحكام القدماء مثل نسبية أحكامنا. فالفرق بيننا وبينهم أننا واعون بهذه النسبية ومتحملون تبعاتها، ومن هنا جاءت المسؤولية الفردية مع الحرية الذاتية.

إن الفقه الإسلامي في العصر الحديث موزع بين نزعات عديدة جداً تغلب عليها صبغة ما يمكن أن نسميه الاحتواء. ولذلك، فهناك قِيَم رفضت نظرياً عند الغير ووقع احتواؤها عملياً استجابة لظروف جديدة، وأنا أعتقد أن العديد ممن يقومون بعملية الاحتواء هذه يقومون بعملية تغريب بالمعنى الحقيقي، ذلك أن الوعي بأصل تلك القِيَم التي وقع استعمالها ليس موجوداً، لأنها أخذت معزولة عن أصولها الفكرية والنظرية والتاريخية. فأنا أدعو إلى أن نكون يقظين فيما يأتينا من الآخر، مثلما نكون يقظين فيما ورثناه عن السلف، ولذا ينبغي أن نتمتع بالقدرة على نقد الآخر نقدنا لسلفنا، وأن لا نتحرج في الأخذ عنهم، فلديهم ما هو كوني وصالح لجميع البشر بقطع النظر عن دياناتهم وألوانهم ولغاتهم، لذا ينبغي أن نتجاوز هذا الحاجز النفسي، لأنه لا يمكن لأي فكر حديث، كيفما كان أن يكتب له النجاح إذا لم تكن الفئات الواسعة من المجتمع هي المدافعة عنه، المتبنية له عن طواعية؛ وهنا مسؤولية المدرسة ومناهج التدريس والكتب الرسمية ومسؤولية كل إنسان في ميدانه، في ميدان الإعلام كما في ميدان الحياة الجماعية والأحزاب السياسية وما إلى



ذلك، لأن الخطر يتهددنا جميعاً، ليس هناك تمييز بين معتزلي وسنّي، وشيعي. فنحن راكبون نفس الزورق لا محالة، ولهذا فتعميم الوعي بمقتضيات هذه الأمور هو رهين تطوّر مستوى حياة الفئات الواسعة من المجتمع. كذلك، فإن أوضاع الفقر والخصاصة منافية لكل حياة ديمقراطية ولكل مسؤولية، ولا يمكن فصل المستوى الفكري عن المستوى الاقتصادي وعن المستوى السياسي وغيره.

أما بالنسبة إلى أهمية الفكر الاعتزالي، فينبغي أن لا نتحرّج من الأخذ مما عند المعتزلة وعند غير المعتزلة، سواء المعتزلة أول أمس أو الماركسية أمس، لأن الماركسية اليوم لم تعد على الأقل موجودة على المستوى التطبيقي. فمهما كانت الإيديولوجيات والنظريات، ومهما أخطأ أصحابها أو أصابوا فإننا نضع الكل على بساط الدرس، فنحن في حظيرة بناء، ننتقي المواد التي نريدها بدقة، وكل ما لا يستقيم منها نطرحه، فما هو صالح نحتفظ به. فلنقم بهذا الأمر بدون مركبات. فإذا ما كان المعتزلة قد أصابوا في مواقف معينة فمرحباً بمواقفهم، ولكنني شخصياً لا أرى أني معتزلي، لهذا السبب أو ذاك، أو أنني ماركسي أو أنني مثالي، أو أنني متغرّب، أو أنني من أتباع السلفية، لأن موقفي يمكن أن يأخذ من كل هؤلاء، وليس لأنني ألتقي مع تيار في شأن معين فينبغي أن أنسب إليه، أنا لا أريد أن أنتسب إلى شق معين، بل أريد أن أكون إنساناً حراً ومسؤولاً، وأطلب من الكل أن يكونوا أحراراً ومسؤولين، والحرية تتنافى والتقليد.

أما في قضية الانغلاق والانفتاح، فهي قضية كبرى إذا كان انفتاح في البداية وانغلاق فيما بعد، وأظن أن هذا الانفتاح قد ميّز الفكر



الإسلامي في الفترة الشفوية، إذ كانت هذه الفترة مناسبة للانفتاح أكثر من فترة التدوين، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، لأن أي نص من النصوص لا يمكن أن يستقر له تأويل واحد إلا بعد أن تتوفّر تأويلات مختلفة، فواحد من بين تلك التأويلات هو الذي تدعمه السلطة السياسية، والعقلية العامة في المجتمع والأوضاع التاريخية، فإذا به يتغلّب على التأويلات الأخرى. وثالثاً لأن ما نصفه هو نشأة ما يسمّى بالدوغمائية، عند انتصار أهل السنّة أو انتصار سنّة ثقافية تدَّعي أنها تمثّل أغلبية المسلمين. فنشوء هذه الدوغمائية يعني أن الدين في حاجة إلى أمرين اثنين، يتم التركيز أولاً على ما يميز المسلم عن غيره (وهو ما يعبّر عنه بالفرنسية La confessionnalisation، ويعني أن هذه الطائفة متميزة عن غيرها في اتباع هذا الدين) ثم لا بد لهذا الدين كذلك أن يفرض ما يحدده من عقائد وسلوك موحّد (La dogmatisation). فإذا كنا واعين بأن الدين لا ينبغي أن تتغلّب فيه هذه المتطلبات على متطلبات أخرى لعلها أهم منها وهي صدق الضمير والإخلاص، والوفاء لما يعتقد الإنسان أنه الحق، فإننا سنبحث معاً عن هذا التوازن بين هذا وذاك، أما إذا ما خفنا من التمييع أو من التسيّب وما إلى ذلك، فإننا سنكون ذاهبين في نفس الطريق، أي أننا سنحتفظ بالعقلية الإقصائية التي تجعل كل مسلم هو أولاً مالكي بالنسبة إلينا، ليس شافعياً ولا حنفياً ولا حنبلياً ولا جعفرياً ولا ظاهرياً ولا معتزلياً ولا غير ذلك، فهو مسلم يحدد نفسه بأنه مالكي ثم أشعري ثم يشترك مع اليهود والنصارى في أنه موحّد. إننا ما زلنا نفكر على أساس إقصائي، على أساس هذه العقلية الإقصائية، ولو حاولنا أن نقلب وجهة النظر فنفكر على أساس

الشمول، لتخلّصنا من هذه المكبلات التي كانت أساس هذه الجدلية بين الانغلاق والانفتاح في منتصف القرن الثاني.

متدخلة: إن سؤالي يخص المفكرين المغاربيين وخصوصاً الجزائريين، فالملاحظ أن هذه القلّة من المفكرين أو المثقفين وخصوصاً الجزائريين يدعون إلى النظر في الموروث الإسلامي الذي اكتسب التقديس عبر الممارسة التاريخية، بمعنى آخر تحرير العقل الإسلامي من هيمنة النص الديني، فهل ذلك راجع إلى أنهم يعانون من حدّة هذا الاستغلال للنص أم شيء آخر؟ أم أنهم يقدمون جانباً من الحلول، خصوصاً وأن الوضع الحالي الذي تعيشه المجتمعات التي تعتنق الإسلام لا تجد حلاً إلا على المستوى الفكري، ويتم بالمقابل تهميش الجوانب الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فمارتن لوثر مثلاً حمل لواء الإصلاح الديني في الغرب، حين وجد الأرضية المساندة للنهوض بمشروعه وتطبيقه على حيّز الواقع.

عبد المجيد الشرفي: إن ما حدث في الجزائر من أحداث مؤلمة مأساوية لا شك أن له أسباباً عديدة، من هذه الأسباب ما حصل من فقر مدقع في الثقافة الإسلامية، وهذا الفقر هو إرث من العهد الفرنسي، فقبل الاستعمار الفرنسي كانت هناك ثقافة دينية لها مميزاتها وحيويتها، لا شك أنها ثقافة مصطبغة بالطرقية أساساً، ولكنها ثقافة حية ومتجاوبة مع المجتمع. في العهد الفرنسي تم القضاء على كل الثقافة الإسلامية في الجزائر، فحركة العلماء الجزائريين لم تكن أصداؤها تصل إلا إلى بعض الفئات القليلة من المجتمع، وعندما انتشر التعليم بعد استقلال الجزائر، فإنهم لم يعرفوا ثقافة إسلامية متينة، وإنما عرفوا إسلام الشعارات. فاليوم



تجني الجزائر من هذه الناحية ما زرعته برامج التعليم بعد الاستقلال. وهناك أسباب أخرى محلية وعالمية واقتصادية واجتماعية إلى غير ذلك ليس هذا مجال تحليلها، ولكن في المستوى الذي يهمنا لا نستطيع أن ننكر وضعية الفكر الإسلامي في الجزائر. وحتى المفكرون الجزائريون القليلون الذين كان يمكن أن يحدثوا حركية في بلادهم تمّ التخلص منهم بطريقة أو بأخرى، وهم في فرنسا وفي غير فرنسا من البلاد الأجنبية. فما يحدث في الجزائر هو نتيجة لعدة عوامل منها إذن هذا العامل.



الفقه الإسلامي

إن الفقه قد مثّل عبر التاريخ الإسلامي عنصراً من أهم عناصر توحيد الأمة الإسلامية، ورغم اختلافات المذاهب فإن هذه المنظومة كانت هي التي تجمع إلى حدّ ما هذه الشعوب وهذه الأمم التي تدين بالإسلام والتي كانت تخضع لأنظمة سياسية مختلفة، ولإمارات متقلّبة ومتغيّرة، وإذا كان للفقه الإسلامي هذا الدور الهام عبر التاريخ، فإن بعض التيارات الفكرية الإسلامية في القديم كانت تنظر إلى الفقه وإلى الفقهاء نظرة سلبية تماماً. من ذلك موقف المتصوّفة عموماً من الفقه، قبل التصالح بين الفقه والتصوف على يد الغزالي بالخصوص، ولهذا نقرأ مثلاً في **قوت القلوب** لأبي طالب المكي: «إن الفقهاء علماء السوء كالصخرة الواقعة على فم النهر، لا هي تشرب الماء، ولا تترك الماء يخلص إلى الزرع[36]».

نفس هذا الموقف أو قريب منه نجده لدى رجل كأبي الحسن العامري في **الإعلام بمناقب الإسلام**، فهو يتعرّض إلى الفقهاء ويعتبر أنهم «لما جعلوا غرضهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح

(36) **قوت القلوب**، طبعة القاهرة، 1932، ج2، ص7.



الدارين الترؤس على العامة والحظوة عند السلاطنة والتسلط على أملاك الضعفاء واستعمال الرخص في إبطال الحقوق انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة[37]». ويميز في الواقع بين هذا الصنف الشائع من الفقهاء، والفقه ذاته الذي يمكن أن يؤدي دوراً أساسياً في حياة المسلم.

ومهما كان الأمر، فإن الفقه هو الميدان الذي استأثر أكثر من غيره باهتمام العلماء المسلمين، وقد لا نجد، إذا ما قارنا التراث الإسلامي، مصنفات في مختلف فروع المعرفة تقترب حتى مجرد الاقتراب من الكمية الضخمة من الكتب التي صنّفت في نطاق الفقه، وهذا إذن يبرِّر إلى حدّ بعيد الاهتمام بهذا الميدان. ولكن لا نريد أن يكون موقفنا مجرَّد موقف المؤرّخ فهناك كتب جيدة تؤرِّخ للفقه، من أشهرها في عصرنا الحديث تاريخ محمد ابن الحسن الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**[38]، وهو مشهور وأعيد طبعه، وهناك دراسات أخرى حديثة غير هذا الكتاب، إلا أننا لا نهتم في الواقع بتأريخ الفقه.

السؤال الذي يهمنا هو التالي: ما هي منزلة الفقه في عصرنا؟ هل له حظوظ في البقاء؟ والحال أن القانون الوضعي يزاحمه مزاحمة شديدة؟ ولهذا فإننا سنبدأ بالمقارنة السريعة والعامة بين الفقه والقانون لنرى الفرق بينهما.

(37) **الإعلام بمناقب الإسلام**، طبعة القاهرة، 1967، ص 154.

(38) **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، طبع لأول مرة في فاس سنة 1349هـ وأعيد طبعه في المدينة سنة 1396هـ وصوّرت الطبعة الأخيرة دار التراث، القاهرة، د.ت.



القانون فيه نوعان كبيران: فيه الواجب وفيه الممنوع، وما يسكت عنه القانون فهو جائز.

بالنسبة إلى الفقه قد رأينا أن هناك خمسة أحكام: الواجب، المحظور، المندوب، المكروه والمباح.

ولكن الفرق بين الفقه والقانون يكمن في أن الأنواع التي يهتم بها القانون قابلة للتغيير، فالواجب يمكن أن يصبح ممنوعاً والممنوع يمكن أن يصبح واجباً. فإذا ما أخذنا قانون الطرقات، فيمكن أن يمنع بحكم القانون المرور بطريقة معينة على يمين السكة أو على شمالها، ويمكن أن ينقلب ذلك بقرار آخر بحيث يصبح الواجب ممنوعاً والممنوع واجباً، بينما بالنسبة إلى الفقه أو على الأقل بالنسبة إلى النظرية السائدة في الفقه، فالأحكام التي يتعلّق بها هي أحكام قارة فلا يمكن في نطاق الفقه أن يصير الحلال حراماً والعكس.

إن هذا الفرق فرق جوهري، فرغم أن الفقه والقانون يؤديان في نهاية التحليل نفس الوظيفة التي هي تنظيم الحياة الاجتماعية، ومحاولة توحيد سلوك المجموعة، ورغم أن العبرة في كلتا الحالتين هي تحقيق الاندماج الاجتماعي، ورغم أن الفقه والقانون كليهما لا يهتمان إلا بظاهر أعمال الإنسان، فإن القانون لا يحكم على النيات، وإنما يحكم على ظاهر العمل البشري، فالشرطي لا يهمه إن كنت متعمداً خرق قانون أم لا، والمهم بالنسبة إليه أن هناك خرقاً، فرغم هذا التشابه في وظيفة القانون وفي وظيفة الفقه، هناك اختلاف في الأساس الذي يقوم عليه كل منهما. ففي القانون هناك تركيز على مسؤولية الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً، مسؤوليته في تنظيم حياته بحسب معايير متفق عليها، ورغم أن القانون يضرب جذوره في



التاريخ القديم ورغم أن القوانين كانت موجودة منذ عهد حمورابي على الأقل وموجودة في عهد الأباطرة الرومانيين مثل قانون جوستنيانوس المشهور، فالمفهوم الحديث للقانون هو وليد فلسفة الأنوار، ووليد العقد الاجتماعي، فليس القانون الحديث هو جملة القواعد التي يسنّها المشرع ولكنه جملة القواعد التي هي ثمرة لهذا العقد الاجتماعي بين أفراد الأمة ومن يمثلهم.

وهو كذلك في العصر الحديث وليد هذا المفهوم الذي يبيّنه مونتيسكيو والذي يقوم على التمييز بين السلط الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، فالذي يطبّق القانون ليس الذي يسنّه، بينما رأينا في نطاق الفقه أن كل أعمال الإنسان في المنظور التقليدي ينبغي أن تخضع لهذه الأحكام ذات الصبغة الدينية، ولا سبيل إذن إلى حديث عن عقد اجتماعي بالنسبة إلى ميدان الفقه. فنحن نعيش في عصر يطالب فيه الضمير الحديث بتمكين هذه المؤسسات للإنسان بأن يتولى مسؤولية سن القوانين مثلما يتولى تسيير شؤونه بصفة عامة. وفي نفس هذا الإطار يتعايش تنظيم من نوع آخر بما أن مرجعيته مختلفة. ومن هنا أتت المشكلة: كيف التوفيق بين هذين الأساسين اللذين يقوم عليهما الفقه والقانون؟ ونحن نعلم أن المجتمعات الإسلامية عموماً، لا العربية فقط، تعيش هذه الثنائية وتعيشها بحدة متفاوتة. فهناك من المجتمعات الإسلامية ما يدعي أنه لا يحكم سوى بمقتضيات الفقه، وهناك من يحصر ميدان الفقه في بعض الشؤون دون الأخرى. وما يتعلق به الفقه قد يتفاوت كذلك من بلد إلى آخر، هناك من يعتبر أن القانون يكفي فيه أن يستمد من روح الفقه الإسلامي، وأحياناً من روح مذهب معيَّن من المذاهب،



وهناك من يسكت عن ذلك ويترك للفقه تنظيم بعض الشؤون دون الأخرى، وخصوصاً في مسألة الأحوال الشخصية.

أما الميدان الذي يكثر الاعتراض على تطبيق القانون فيه أكثر من غيره في مختلف البلاد الإسلامية، فهو ميدان الأحوال الشخصية، ويشمل في الآن نفسه ما يتعلق بالزواج والطلاق والتبني والنسب وكذلك الإرث، ذلك أن حصر الفقه في ميدان الأحوال الشخصية لا يرضي مختلف الأطراف الموجودة في المجتمعات الإسلامية الحديثة، فنحن نعلم أن هناك حركات تدعو إلى التخلّي الكامل عن الفقه والأحكام الفقهية، سواء في الأحوال الشخصية أو في غيرها، وهناك على العكس من ذلك حركات تدعو إلى إخضاع القوانين لأحكام الفقه.

ولو وقفنا قليلاً عند هذا الموقف الثاني، لتبينت لنا مفارقة يجدر بنا أن نتمعن فيها، ذلك أن هذه الحركات التي تدعو إلى إخضاع القوانين لأحكام الفقه، ليس فيها من يدعو إلى العودة إلى التخلّي عن القانون تخلّياً تاماً. فهناك دعوة إلى تقنين الفقه، لا إلى العودة إلى الوضع الذي كان سائداً، والذي لم يكن فيه قانون تسنّه الدولة وتسنّه السلطة أياً كانت، ويطبق على الأفراد كافة. وهذا الأمر جدير بالتسجيل نظراً إلى أن السعي نحو التقنين ونحو التوحيد قد بدأ في الواقع منذ القرن السادس عشر في الإمبراطورية العثمانية مع سليمان القانوني، وهو أول من سن قوانين تستند إلى الفقه لا محالة لكنها قوانين ملزمة. فالنقلة إذن بدأت منذ القرن السادس عشر الميلادي في البلاد الإسلامية، إذ كان الفقه الحنفي هو المرجع في القوانين التي سنَّت في نطاق الخلافة العثمانية، ثم تطور الأمر بعد



ذلك فأصبحت المرجعية في كثير من الأحيان مرجعية غربية كما هو الشأن بالنسبة إلى التنظيمات التي سنّت في القرن التاسع عشر. لكن الاتجاه كان سابقاً لتأثير الغرب غير أنه ليس بصفة مطلقة، ذلك أن التخلي عن الفقه والتزام القانون ليس من أثر الحضارة فقط. فكل نظام سياسي يميل بصفة طبيعية إلى أن يكون الأفراد الذين يشملهم حكمه خاضعين لنفس القوانين. فهذا الفقه، الذي كان عنصر توحيد للأمة الإسلامية، ـ توحيد نسبي على الأقل ـ مرتبط بذلك التشتت السياسي الذي عرفته الأمة الإسلامية كذلك. لا ننسى أيضاً أن استقلال الإمارات المختلفة بدأ منذ سنة 184هـ مع دولة الأغالبة ومنذ أن استقل الأغالبة عن الخلافة العباسية، وبقطع النظر عن الإمارات الشيعية أو الخارجية التي كانت تعتبر متمردة على الخلافة، فإن الأنظمة السياسية التي كانت موجودة في العالم الإسلامي لا ترتبط إلا بالولاء الشكلي للخليفة، ولكنها كانت مستقلة في الواقع. فالفقه من هذه الناحية كان له دوره، وبالنسبة إلى الخلافة العثمانية التي بسطت سلطتها على أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي في ذلك العصر، فإن توجهها كان طبيعياً وهو أن تخضع مواطنيها ـ رعيتها بالأحرى ـ لقانون واحد. وهنا لا بد من أن نقارن ما حصل في القرن السادس عشر وما حصل في بداية الخلافة العباسية. فقد حاول المنصور ـ الخليفة العباسي ـ بعد أن نصحه ابن المقفع وبعض الذين ينظّرون للحياة السياسية في ذلك العصر، أن يوحّد هذه الأحكام، ولكن الفقهاء عارضوا ذلك، منهم مالك وأبو حنيفة. وكانت المعارضة مانعة من هذه النقلة إلى الإلزام من الفقه الذي فيه جانب كبير من الحرية بالنسبة إلى المسلم. ما لم يحصل إذن في القرن الثامن حصل



أو بدأ يحصل بداية القرن السادس عشر، وبما أننا اليوم نعيش هذه الثنائية ونحن واعون بهذه الخلفية التاريخية لتطور الفقه، فينبغي لنا أن نرى هل هناك مجال لتطويره أو للتخلي عنه؟ فهذا السؤال يفرضه الواقع، إذ لا أسلط حكماً مسبقاً بما أنني أستقرئ هذا الواقع وأرى ما هي حظوظ تجاوز هذه الثنائية؟ الثنائية التي لا يمكن أن تستمر في الواقع، فإما أن نطوّر الفقه، وإما أن مجاله هذا الذي تقلّص شيئاً فشيئاً سيؤدي إلى اضمحلاله، لا أكثر ولا أقل. ولهذا فإننا سنستعرض بعض الملاحظات ونقتصر على بعض الإشارات إلى مقتضيات هذا الفكر الذي ندعو إليه في ميدان الفقه، كيف يمكن تحديث الفكر الإسلامي وعلى أي أساس؟

إن المصادرات التي تقوم عليها أصول هذا الفقه والتقنيات التي تبسط بواسطتها الأحكام هي مصادرات من المشروع جداً أن يعاد النظر فيها، كما رأينا، نظراً إلى أنها مصادرات بشرية تاريخية، فما يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين، أي النصوص، هو في الواقع نتيجة تأويل معين قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ وفي ظروف خاصة، بحيث يمكن أن يعاد النظر في هذه التأويلات. وهنا أذكر بعض الأمثلة بالنسبة إلى الآيات التي اعتبرت في نطاق الفقه الإسلامي قطعية الدلالة. ومن هذه الآيات آية السرقة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة 5، 38] هذه آية اعتبرت وتعتبر قطعية الدلالة، وكل الذين ينادون بتطبيق أحكام الشريعة يعتبرون أن لا بد من قطع يد السارق، ولكننا حين نعود إلى المدونة الفقهية والأصولية، فإننا نلاحظ أنه خلافاً لهؤلاء الذين يقتصرون على الشعارات، فإن القدماء كانوا قد لاحظوا منذ القديم، أن هذه الآية، مجملة في اليد وفي القطع. أما اليد، فلأنه يطلق اسم اليد على هذا



العضو من أصل المنكب، ويطلق عليه من الزند، ويطلق عليه من الكوع، كل هذا يسمًى اليد، ويطلق على هذا العضو كذلك اسم اليد من أصول الأنامل، وأما القطع فلأنه قد يراد به الشق فقط لغة، فالقطع في اللغة لا يدل على البتر فقط وإنما يدل على الشق أيضاً، كما يقال: «برى فلان قلمه فقطع يده» وقد يراد به الإبانة[39]. فهذه الآية التي تعتبر في الضمير العام قطعية الدلالة، ليست كذلك. فالفقهاء هم الذين قرروا أن اليد ينبغي أن تقطع، وأن تكون اليد المقطوعة هي اليد اليمنى، وتقطع بطريقة معينة إلى غير ذلك، لكن النص في حد ذاته، الذي اعتبر قطعي الدلالة هو في الواقع في حاجة إلى تأويل، وهذا التأويل قد تم في نطاق الفقه. هذا مثال من الأمثلة.

وحين نعود إلى التاريخ، فإننا نلاحظ أن الحالات التي تم فيها قطع اليد حالات قليلة وقليلة جداً، والحكام الذين يلجؤون إلى قطع اليد هم أنفسهم الحكام الذين يتقربون إلى العامة بهذه الوسيلة مثلما يتقربون إلى العامة بإجراءين آخرين كلاسيكيين، أولهما فرض لبس الغيار على أهل الذمة، والثاني رفع المكوس، أي الضرائب التي ليست معتبرة ضرائب شرعية، وهذا عادة يتم في حالة ضعف الحكم السياسي. فالحكم السياسي الراسخ والواثق من نفسه لا يحتاج إلى هذه الوسائل، ولكن عندما يكون الحكم السياسي محتاجاً إلى استرضاء العامة، فإنه يلجأ إلى القطع وإلى فرض لباس مميز على أهل الذمة وإلى الادعاء على الأقل في مرحلة أولى أنه يرفع هذا المكوس. ولذلك فإن الفقهاء كانوا يحتالون لكي لا يقطعوا أيدي

(39) انظر مثلاً: الرازي، **المحصول**، مصدر سابق، ج1، ص 471.



السراق. هناك اعتراض قديم على أن هذا القطع غير مقبول لأنه لا يكون إلا فيما هو محروز، ولنوضح هذه القاعدة النظرية، لنرى المفارقة المترتبة عليها، ذلك أن الفقهاء اعتبروا من يسرق مالاً من على ظهر دابة تقطع يده لأن هذا المال محفوظ في كيس مثلاً على ظهر الدابة، أو في الخرج الذي يستعمل على ظهرها، ولكن الذي يسرق الدابة كلها بما فيها المال، فهذا قد سرق شيئاً غير محروز، لأن الدابة ينبغي أن توضع في مكان لا يمكن لها فيه أن تتجول حيث تشاء. ثم إن القطع ينطبق على سارق القليل، بالطبع هناك تحديد لهذا المقدار القليل بحسب اختلاف المدارس الفقهية، لكن الذي يسرق الأموال العمومية بالملايين والمليارات، فهذا لا يقطع عند الفقهاء وباتفاقهم لأن له نصيباً من ذلك المال، لأن المال العمومي هو مال المسلمين لا محالة ولكنه ماله أيضاً، فكيف يقطع في شيء هو له بنسبة ما؟ فلا يمكن أن نخرج ما لَه هو وما لغيره وعلى سبيل الفذلكة التاريخية فقط، فهي بالطبع ليست قاعدة، نقرأ في تفسير الرازي مفاتيح الغيب هذه الحكاية:

«حكي أن هارون الرشيد كان معه فقهاء، وكان فيهم أبو يوسف (صاحب كتاب الخراج، وهو تلميذ أبي حنيفة) فأُتِيَ برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بيته مالاً بالليل، فأقرّ الآخذ بذلك في المجلس (في مجلس الخليفة). فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده. فقال أبو يوسف: لا قطع عليه، قالوا لِمَ؟ قال: لأنه أقرَّ بالأخذ، والأخذ لا يوجب القطع، بل لا بد من الاعتراف بالسرقة (لا يكفي أن يقول أخذت بل ينبغي أن يقول سرقت) فصدقه الكل في قوله (أي الفقهاء في مجلس الخليفة) ثم قالوا للآخذ: أسرقتها؟ قال: نعم، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقرّ بالسرقة. فقال أبو يوسف: لا



قطع، لأنه وإن أقرّ بالسرقة ولكن بعدما وجب الضمان عليه بإقراره بالأخذ، فإذا أقرّ بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الإقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يُسمع إقراره»[40].

فهذا أنموذج من الأوضاع التي كانت معيشة بالفعل، وهي هذه الحيل التي يلجأ إليها الفقهاء لتجنب تطبيق هذا الحكم. فهناك أولاً مشكل في تأويل هذه الأحكام القطعية الدلالة، ثم مشكل في تطبيقها، فلا ينبغي أن نتصوّر أن المجتمع الإسلامي القديم، في أي فترة من الفترات، لا في العهد الإسلامي الأول ولا في فترة تدوين المنظومة الفقهية، كان يطبّق هذه الأحكام التي كانت تعتبر قطعية الدلالة، وإن ادّعيت لها الصبغة المفارقة. فقد كانت تستجيب في الواقع لمقتضيات العصر والظروف التاريخية التي يعيشها مجتمع ما في ظرف ما.

لقائل أن يقول ـ وهذا رأي شائع بكثرة في عصرنا ـ: بالنسبة إلى المعاملات بمختلف أنواعها: نحن نقبل أن يكون القانون هو الفيصل اليوم بين المتنازعين، وإذن هناك مجال لتطوير الفقه إلى قانون فيما يخصها، ولكن الفقه لا يتعلق بالمعاملات فقط وإنما بالعبادات أيضاً، وهذه العبادات لا مجال فيها لأي اجتهاد ولا إلى أي تطوير. فهناك خوف من أن يؤدي ذلك إلى القضاء على الإسلام وإلى تمييعه وإلى التسيب، إلى غير ذلك.

سأحاول أن أتبيّن أنموذجاً من هذه العبادات، وهو مثال الصوم. في الواقع، ما يمكن أن أقوله عن الصوم يمكن أيضاً أن أقوله عن

(40) الرازي، **مفاتيح الغيب**، طبعة طهران، د.ت، ج2، ص 194.



العبادات الأخرى بما فيها الصلاة، وقد رأينا ما ذكره الشافعي من أن هناك من كانوا يعتبرون أن من صلى ركعتين في كل يوم فقد أدى ما عليه، بما أن القرآن لم ينص على عدد الركعات، وليس ملزماً بطريقة ما في أداء الصلاة. ولكن هذا الموقف شاذ، بينما الموقف العام هو الذي يستند إلى ذلك الحديث الشهير الذي هو حديث آحاد، لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن، وقد رأينا أنه يجب التعبّد بما يفيد الظن فقط[41]، وهو: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي[42]» لكننا نلاحظ أن بعض الأحاديث الأخرى، التي هي في نفس المستوى، أي هي حديث آحاد كذلك، تثبت أن الصلاة قد حصل فيها بعض التغيّر في طقوس أدائها؛ من ذلك مثلاً حديث أنس بن مالك، وهو من أشهر الصحابة قال: «ما أعرف شيئاً مما كنا عليه على عهد النبي (ص) فقلت: (أي الذي روى عنه هذا الحديث) أين الصلاة؟ قال: أو لم تصنعوا في صلاتكم ما قد علمتم[43]» فبالنسبة إلى أداء الصلاة، يبين هذا الحديث أن هذه الطقوس في الواقع قد وقع التغيير فيها أو على الأقل وقع تقنينها بطريقة ملزمة لم تكن على عهد النبي.

كذلك نجد شهادات أخرى، مثلاً ما يقوله الرازي في **المحصول**: «فالصحابة مع شدّة عنايتهم بأمر الدين واجتهادهم في ضبط أحواله، عجزوا عن ضبط الأمور التي شاهدوها كل يوم خمس مرات، وهو كون الإقامة فرادى أو مثناة، والجهر بالقراءة (لأن هناك

---

(41) انظر كيف يوجب خبر الواحد العمل دون العلم في: عبد القاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين**، طبعة استانبول، 1928، ص 18.

(42) مثلاً في **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، الباب 18.

(43) **سنن الترمذي**، كتاب صفة القيامة، الباب 17.



اختلافاً بين المذاهب) ورفع اليدين»[44].

فهذه الأمور، التي من المفروض أن الصحابة لم يشاهدوها فقط بل قد مارسوها، إذا بنا نجد اختلافات فيها بين الفقهاء، وهذا يدل على أن العبادات، بما فيها الصلاة، في حاجة إلى أن تدرس لكي يتبين من خلال ما تركه لنا التاريخ من شهادات كيف تطورت إلى الشكل الذي استقر فيما بعد في نطاق المذاهب.

بالنسبة إلى الصوم، في الواقع كان اهتمامي بهذا الموضوع عن طريق الصدفة، فقد كنت يوماً ما أبحث في سيرة ابن هشام، وإذا بي أعثر على نص لفت انتباهي بصفة غريبة، ذلك أن المعروف هو أن غزوة بدر حصلت في رمضان من السنة الثانية للهجرة، وتمت في رمضان، فإذا بي أقرأ عند ابن هشام:

«إن رسول الله (ص) حين أقبل بالأسارى فرَّقهم في أصحابه (لم يكن هناك سجن مركزي بطبيعة الحال في المدينة ففرَّق الأسرى في أصحابه) وقال: استوصوا بالأسارى خيراً. قال: وكان أبو عزيز بن عمير بن هاشم أخو مصعب بن عمير لأبيه وأمه في الأسارى. قال: فقال أبو عزيز: مرَّ بأخي مصعب بن عمير ورجل من الأنصار يأسرني فقال: شد يديك به فإن أمه ذات متاع، لعلها أن تفتديه منك (وذاك تحريض على المطالبة بفدية مرتفعة) قال: وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا من بدر فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا الثمر»[45].

(44) الرازي، **المحصول**، مصدر سابق، ج1، ص74.

(45) **سيرة ابن هشام**، القاهرة 1356/ 1937، ج2، ص288.



إن الحديث هو عن غداء وعشاء، والغريب أنه يخص فترة رمضان. فإذا عدنا إلى المعاجم كلها، وجدنا أن الغداء ليس له استعمال آخر غير الأكل في النهار، إما في الصباح أو عند الزوال، فالغداء لا يطلق البتة على الإفطار من الصوم. فهذا النص كان بمثابة المنطلق في البحث عن الآيات المتعلقة بالصوم، الشيء الذي يدعو إلى الحرج لدى اكتشاف مغيبة في الضمير الإسلامي، سجلها القدماء بكل أمانة بشكل لا يجرؤ معاصرونا على التفوّه به. ذلك أن القدماء انتبهوا إلى ما في الآيات، التي تقرّ الصوم في رمضان من أحكام محرجة مخالفة ـ وأزن كلامي ـ للأحكام التي أقرّها الفقهاء، فالآيات التي تتعلق بالصوم هي الآيات من ثلاث وثمانين ومائة إلى سبع وثمانين ومائة من سورة البقرة. وفيها بالخصوص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

الآية الموالية ﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ (وفي قراءة قالون ـ وهي قراءة المغرب كله ـ مساكين، لكن المصاحف المطبوعة الآن في الجزيرة العربية، والتي توزع فيها: طعام مسكين، بقراءة حفص هي المستعملة الآن أكثر). ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]. ثم الآية الموالية: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: 185].



ثم الآية السابعة والثمانون ومائة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ...﴾.

حاولت أن أبحث في التفاسير القرآنية وفي كتب أسباب النزول متى نزلت هذه الآيات، وذلك لأن ترتيب الآيات في المصحف بإقرار كل العلماء قديماً وحديثاً ليس معناه المطابقة مع ترتيبها في النزول، يمكن أن تكون آية متأخرة في نطاق السورة أو في نطاق المصحف وتكون قد نزلت قبل آية أخرى. وإذا بي أجد أن الآية الرابعة والثمانين ومائة التي فيها ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ أو ﴿طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾ تعلّقت بها رواية تعتبر أن هذه الآية نزلت في رجل لم يسلم إلا بعد فتح مكة، وإذا كان الأمر كذلك، فهل إن مجمل الآيات نزلت بعد فتح مكة؟ هنا نلاحظ أن أخباراً تتعلق بالآية السابعة والثمانين ومائة أي ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾ إلى آخر الآية، هي أيضاً تعلّقت بعديّ بن حاتم الذي لم يسلم إلا بعد فتح مكة كذلك، بينما في كتب الفقه وفي كتب التفسير، نلاحظ أن الرأي الشائع هو أن صوم رمضان قد أقرّ في السنة الثانية للهجرة. فمن ناحية، رأينا أن الأنصار الذين كانوا يحتجزون أسرى بدر في رمضان كانوا يتغدّون ويتعشّون في السنة الثانية للهجرة، وأن أخباراً لم يقدح فيها أحد من القدماء تقول: إن الآيتين الرابعة والثمانين ومائة والسابعة والثمانين ومائة، نزلتا إما في عدي بن حاتم أو في قيس بن السائب. يقول أحد هذه الأخبار إن هذه الآية ـ وهي مروية في خبر أورده ابن سعد عن مجاهد وهو تابعي شهير توفي سنة 104هـ ـ نزلت في مولاي قيس بن السائب ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ فأفطر وأطعم لكل يوم



مسكيناً. فإذا عدنا إلى كتب التراجم، فإننا نعرف أن قيس بن السائب كان أحد الرجلين اللذين أجارتهما أم هانئ بنت أبي طالب ـ وأم هانئ قد خطبها الرسول بعد الفتح عندما هرب زوجها هبير ابن وهب المخزومي بعد فتح مكة، ولكنه لم يتزوجها لأنها اعتذرت بأنها ذات ولد ـ وكان شريك الرسول في التجارة قبل البعثة. فهذا الخبر يروى عن شخص تاريخي نزلت فيه الآية فأفطر وأطعم لكل يوم مسكيناً.

وفي المحلى لابن حزم ـ والمحلى كتاب في الفقه، في الفروع ـ يقول «لا دليل أصلاً على تقدم نزول الآية قبل غزوة الفتح[46]»، ولذلك، فإن أبا بكر بن العربي الفقيه، يقول ـ وهو يعرف إذن هذه الأخبار ـ في أحكام القرآن: «وفي الآيات (المتعلقة بالصوم) قراءات وتأويلات واختلافات (قراءات فعلاً لأن هناك مثلاً الخلاف في قراءة مسكين أو مساكين ويطيقونه أو يطوقونه، وغيرها من القراءات) **وهي بيضة العقر**[47]» فهذا وعي تام بأن هناك مشكلة بالنسبة إلى هذه الأحكام المستنبطة من آية هي عند كل الفقهاء صريحة في وجوب صوم رمضان بالنسبة إلى القادر على صومه. ولكن هؤلاء القدماء كانوا شاعرين كذلك بأن هذه الآية التي فيها التخيير ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ وقع فيها التأويل التالي: وعلى الذين لا يطيقونه فدية طعام مسكين. فهذا هو التأويل الذي نجده شائعاً في كتب التفسير وكتب الفقه. القرآن يقول ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ والمفسرون والفقهاء يقولون معنى ذلك «وعلى الذين لا يطيقونه فدية» أما الذين يطيقونه فلا سبيل إلى أن يتخلوا عن الصوم ويطعموا مسكيناً أو

(46) ابن حزم، **المحلى**، بيروت، دار الجيل، د.ت، ج6، ص256.
(47) ابن العربي، **أحكام القرآن**، بيروت 1408/ 1988، ج1، ص 79.



مساكين، والحجة التي استندوا إليها هي حجة النسخ إذ نلاحظ أن النسخ الذي اعتمدوه، لا يطابق النسخ المعترف به عند الأصوليين وعند العلماء المختصين في علوم القرآن، لأن النسخ هو نسخ آية بآية، تأويلاً لآية سورة البقرة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106] فهموا الآية بمعنى أنها الجزء من القرآن أو من السورة، والآية في القرآن لا تعني ذلك فقط، فقد تعني العلامة، وحتى إن كانت الجزء من السورة فليس في القرآن أن جزءاً من آية ينسخ جزءاً من آية أخرى، وإذا بالفقهاء في هذه الحالة بالذات يقولون: «إن جزءاً من آية ينسخ جزءاً من آية أخرى» خلافاً لما أقرّوه هم أنفسهم فيما يتعلق بالنسخ.

والشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسير التحرير والتنوير ـ وهو تفسير يلخّص تلخيصاً جيداً التفاسير القديمة وهو مطّلع عليها اطلاعاً واسعاً، ويزن كلامه، وهو معترف بتبحره في العلوم الدينية ـ يقول فيما يتعلق بهذه الآيات: «وعلى تفسير الطاقة بالقدرة (وعلى الذين يطيقونه فدية) فالآية تدل على أن الذي يقدر على الصوم له أن يعوّضه بالطعام» ولكنه يضيف بعد ذلك: «ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا في حمل الآية عليه إنها حينئذٍ تضمنت حكماً كان فيه توسعة ورخصة، ثم انعقد الإجماع على نسخه»[48]. معنى ذلك أن القرآن لا يفرض على المسلمين أن يصوموا، بل يحرّضهم على الصوم ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾. والقضية لا تتعلق بمناقشة هذه العبادة، وإنما هي في إلزام المسلم

(48) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس، د.ت، ج2، ص 166-167.



بالصوم وعدم تمكينه مما تمكنه الآيات القرآنية ذاتها. فلم ينسخ هذا الحكم الذي تدل عليه الآية بآية أخرى، ولم ينسخ بسنّة، وإنما هو منسوخ بالإجماع. فهذا النسخ بالإجماع مردّه إلى تلك المأسسة التي عملت على فرض سلوك موحّد على مجموع الأمة، أي أن القرآن يخاطب المسلم بصفته فرداً مسؤولاً فيقول له: صم رمضان، إن في هذا الصوم فوائد بالنسبة إليك وستجازى عليه، وإذا ما أردت أن لا تصومه فعليك ـ إن كنت قادراً على الصوم ـ أن تطعم عوض الصوم. أما الفقهاء فقد أبطلوا هذا الخيار، وذلك بإجبار المسلم على الصوم سواء أطعم أو لم يطعم فعليه الكفارة.

غير أنهم اختلفوا في مجالات أخرى، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ من شهد ما معناها؟ هل هي الإقامة؟ أو السفر؟ ما هي المسافة التي يمكن أو يجوز للمسلم أن يصوم فيها أو يفطر. وقصروا إمكانية عدم الصوم على المرأة الحامل والشيخ الكبير، بينما القرآن يؤكد ـ وقد لاحظ ذلك فخر الدين الرازي في تفسيره «لا يوجد نسخ في هذه الآيات»، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[49] ـ . في هذه الآيات المتعلقة بالصوم نرى أن مقتضيات توحيد السلوك هي التي تغلب كما في سائر الشؤون، وهذا ما يجعلنا نخلص إلى هذه النتائج:

النتيجة الأولى: إن إعادة النظر في هذه المنظومة الفقهية لا تنسف ركناً من أركان الدين، فهذا ادعاء على هذا المنهج الوفي للنص القرآني، ولكن غير الوفي للمجهود البشري التاريخي الذي قام

(49) **مفاتيح الغيب**، طهران، د.ت. ج5، ص 80.



به السلف، لأن لهم ظروفهم الخاصة ولذلك فإن هذا المنهج لا ينفي هذا الركن من أركان الإسلام، بقدر ما يعتبر أن الطريقة التي سنّها الفقهاء هي طريقة كان لها ما يبرّرها، ولم يعد لها اليوم نفس هذه المبررات، أي أننا نختلف مع هؤلاء الفقهاء في مسألة أحادية التأويل، ونختلف معهم في الوثوقية، هم يقولون: «هذا حكم الله»، ونحن نقول اليوم «هذا حكمكم أنتم»، إذن ليس لكم أن تقدموا اجتهاداتكم وتأويلاتكم واختلافاتكم على أنها هي ما يقتضيه النص القرآني.

النتيجة الثانية أن لا مناص هنا من أن نعود إلى التاريخ لكي نستطيع أن نجدد النظر في هذه المنظومة الموروثة، ذلك أن التاريخ يعلمنا الكثير من الأشياء. ففرض الصوم لعله لم يتم كما تم «الإجماع» عليه في السنة الثانية من الهجرة، وهذه الآيات في الواقع كانت آيات متأخرة، وقد لاحظ ابن حزم ذلك، يقول: «لا تخلو هذه الآية من أن يكون نزولها تأخر إلى وقت فتح مكة أو بعده، وتقدم فرض رمضان بوحي آخر كما كان نزول آية الوضوء متأخراً عن نزول فرضه[50]»، ولو ترجمنا هذا الكلام إلى لغتنا العصرية لقلنا: إن صوم رمضان مما أمر به النبي المسلمين بدون أن يكون هناك نص، هناك تحريض على الصوم، ثم جاءت الآية مكرسة لهذا الركن مثلما هو الشأن بالنسبة إلى طقوس وشعائر أخرى كالوضوء الذي لم تنزل الآية المتعلقة به إلا بعد وقوعه. وإذن، إن التخيير بين الصوم والإفطار مع الطعام، (التخيير هو في هذا المجال إما أن

(50) **المحلى**، مصدر سابق، ج6، ص 256.



تصوم وإما أن تفطر وتطعم) كان لا شك قائماً طيلة فترة النبوَّة، ولم يعتبر منسوخاً، أو ستؤوَّل العبارة الخاصة به في اتجاه تخصيصها، إلا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني، وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت به الأجيال الإسلامية الأولى ولا سيما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمة الإسلامية في أعماقها، وكذلك بعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي. فهذه هي المبررات التاريخية، ذلك أن ما حدث من فتنة في نطاق الأمة الإسلامية، وما حدث من توسع في العناصر التي دخلت الإسلام، هو الذي حمل المسلمين على فرض هذا السلوك الموحد.

ونلاحظ أخيراً أن انزياح تأويل الفقهاء واستنباطهم عن مقاصد القرآن، وحتى عن صريح منطوق القرآن فيما يتعلق بإمكانية الإطعام بالنسبة إلى من يقدر على الصوم دون أن يصوم، ليس انزياحاً شاذاً في المنظومة الفقهية؛ فما ذكرناه بالنسبة إلى هذا المثال، نجد له أمثلة عديدة جداً. على سبيل المثال أيضاً يمكن أن نستدل على ثبوت الانزياح. عندما نقارن بين الحماية التي يوفرها القرآن للمرأة المطلَّقة بقوله في أول سورة الطلاق ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 65] فعندما تطلّق المرأة، لا ينبغي إخراجها من بيتها، هذا ما يقوله القرآن، لكننا إذا عدنا إلى أي كتاب من كتب الفقه، إلى مدوَّنة سحنون أو إلى شرح مختصر خليل مثلاً، فسنرى أن الفقهاء اعتمدوا نفس الآية لكي يضيقوا على المرأة في خروجها مدة العدّة، فالآية لحماية المرأة من أن تطرد من البيت في حالة الطلاق، أما ما جاء به الفقه فليفرض على المرأة لزوم البيت مدة العدة. هذا هو ما نسمِّيه انزياحاً عن المقصد القرآني، وقد تم في



مجالات عديدة في نطاق المنظومة الفقهية مثل ما تم في هذه الآيات المتعلّقة بالصوم، فلذلك لا نتردّد في القول إن هذا الانزياح من رواسب تأثر الفقهاء بقِيَم عصرهم وبنوع ثقافتهم تحت تأثير العوامل التاريخية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المشكلة التي طرحناها في البداية، هل يمكن تطوير الفقه؟ هل ينبغي التخلّي عنه؟ ينبغي أن تطرح بصيغة أخرى: هل لنا الجرأة على إعادة النظر في المنظومة الفقهية الموروثة؟ هل لنا الجرأة على اعتبار الفقه بناءً بشرياً تاريخياً؟ ونكف بذلك عن اعتبار الأحكام الفقهية وصفات نهائية، وقد أشرت في البداية إلى أن الفرق بين الفقه والقانون هو أن القانون أحكامه متغيّرة، في حين يدَّعي الفقه بأن أحكامه قارة.

فإذا ما كان الفقه بناءً بشرياً تاريخياً، فإنه يمكن لنا إذن أن نتصرّف في هذه الأحكام، وأن نلغي ذلك الاستقرار المزعوم الذي ليس إلا نتيجة لهذه الظروف التي عاشها المسلمون، والهدف من كل ذلك سواء في ميدان الفكر الإسلامي عموماً، ينبغي أن يكون تربية الضمير المستقيم، وهذا أهم بكثير من تكريس النفاق الذي يمكن أن نلاحظه في ميدان الصوم مثلاً في العديد من البلدان الإسلامية، ذلك أن تربية الضمير المستقيم ليست موكولة لا إلى الدولة، لكي تصون هذه الأحكام، ولا إلى الفقهاء، بل هي موكولة إلى الأمة الإسلامية، وعلى أساس الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية.

فبذلك، وبذلك فقط في نظرنا، يكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان، أي أن نحافظ على مصداقيته بالنسبة إلى معاصرينا. فالمنظومة الفقهية والمنظومة الفكرية الإسلامية التقليدية لا يمكن



لأحد اليوم أن ينكر أنها فقدت مصداقيتها، وبما أن هناك عدم تمييز بين هذا الشكل من التدين والدين نفسه، فإن ذلك يجر إلى عدم مصداقية الدين كذلك. والمسألة إذن خطيرة لأنها تتعلق بحفظ مصداقية الدين والتضحية بكل البناءات البشرية التي تدل على أشكال من التديّن التاريخي.




مكتبة
الفكر الجديد

المناقشة في الفقه الإسلامي

متدخل: يعتقد الجميع أو الغالبية العظمى أن تطوير وتجديد الفقه الإسلامي هو سنَّة الحياة، فهل يعني ذلك أن الطريقة المعتمدة والوسائل المتّبعة هي سليمة تحقق الهدف؟ وهل فات على الرسول (ص) مسألة تدوين السنَّة دون القرآن؟ أما بالنسبة إلى الإرث، وفي أشياء أصولية معروفة مثلاً كالنساء في الإرث، ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾، فهذه قاعدة لا بد من احترامها. صحيح أن هناك استثناءات، فالقرآن الكريم حدد مثلاً نصيب الأم بالثلث في حالة وجود الفارق الوارث إذن، ولكن هذه الآية ذكرت في سياق أن الإرث محصور بين الأم والأب، فالأم تأخذ الثلث والأب يأخذ الثلثين، وحين يكون سوء تفاهم بين الزوج والزوجة، وهم أصحاب الفروق، ففي هذه الحالة لا تستطيع أن تأخذ ثلث التركة، وإلا يكون فيه إخلال للقاعدة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾.

وفي مجال آخر، إذا عدنا إلى الحديث: «بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلاً».



فالاستطاعة وردت في الحج، ولم ترد في الصوم، فهل نرجع الصوم إلى الوجوب أم التخيير؟

عبد المجيد الشرفي: السؤال الذي يلخص كل هذه المواقف، هو التالي: هل الوسائل التي نعيد بها النظر في هذه المنظومة الفقهية والفكرية التقليدية وسائل سليمة أم لا؟ الفرق هنا واضح بيننا، فأنا لا أعتقد أن الأغلبية تكون دائماً على حق، فالأغلبية المطلقة من البشر في مشارق الأرض ومغاربها لمدة مئات السنين وربما آلاف السنين، كانت تعتقد أن الشمس تدور حول الأرض وكانت مخطئة رغم ذلك، وأستطيع أن آتي بعشرات الأمثلة على الأخطاء التي ارتكبتها الأغلبية، ليس لأن الأغلبية قالت شيئاً فمعناه أن ذلك الشيء أحق بأن يتبع، ليس هذا صحيحاً، وهذا هو جوهر الخلاف. أنا أتحدث إليكم بقلب مفتوح وبصراحة، وبيّنت منطلقاتي ومن الطبيعي أنني أرفض أن تكون عليَّ وصاية من أيّ كان، هناك من يشعر بالحاجة إلى أن تكون عليه الوصاية لأنه لا يريد أن يتحمّل مسؤوليته، وأنا أرفض هذه الوصاية، ورفضي لها هو الذي دفعني إلى أن أحاول أن أعمل عقلي ولم يخلق لي الله وسيلة أخرى لكي أعرف. وكما قال أبو الطيب:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله
وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فأغلب معاصرينا ينعمون في الشقاوة، لأن الجهل متفشّ في بلداننا، وهل يكفي الاستشهاد بقول قائل لكي يصبح ذلك القول دلالة على الحق؟ أنا أيضاً أستشهد بأقوال القائلين، ولكني أمحّصها



وأضعها في نفس المستوى، ولذلك فأنا لا ألتزم بقول لمجرَّد أن زيداً أو عَمْراً قاله. وفيما قلته يا سيدي أمور أنت مسؤول عنها، والواقع ـ لسوء الحظ ـ يدحضها. فعندما تقول إن الروايات مختلفة والحكم يتفق فهذا غير صحيح، ففي الفقه لا يتفق الحكم والروايات دائماً. هذه الروايات في العادة ماذا توفر للقارئ والمتعلم؟ توفر له نوعاً من الإشباع النفسي، تتراكم الروايات الواحدة تلو الأخرى وإذا بالقارئ يتشبّع بها لكن هذه الروايات لا تتوجه إلى عقله، بل إلى شعوره، وهي طريقة معهودة، فكل علماء التربية يعرفونها، وإذا ما كان الأمر كذلك، فيكفينا هذا الإشباع النفسي ولنبحث عن الاقتناع العقلي، وإذ ذاك يمكن لنا أن نتحدث بلغة مشتركة، أما أن تقول لي مثلاً، بما أن الرسول قال «بني الإسلام على خمس» فبالنسبة إليك السنَّة، بكل ما يمكن أن يقال في طرق روايتها وما قاله القدماء أنفسهم، مقدمة على القرآن، لا يهمك إن كان القرآن قد قال ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ بقدر ما يهمك جزء من آية أخرى، وحديث منسوب إلى الرسول. وأنا أرفض هذه الطريقة، لأن ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ دالة عندي نفس الدلالة التي تفيدها ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ . أنا لا أستطيع أن أميز هذا التمييز الذي قام به الفقه وتتبناه أنت، فالأمر يتعلق بأخذ كلام الله مأخذ الجد في نهاية الأمر، لا أن أقتطع وأقول إنها تفيد الوجوب، وأعتبر أن الآية لا وجود لها وأستند في رأيي إلى حديث لا يتعلق بها.

فتربية الضمير المستقيم، أهم من الانسجام الاجتماعي، يمكن لك أن تبقى فارضاً للصوم، ولكنك ترى معي أن الناس في بلدك وحولك ينافقونك، ولا أظن أنني مخطئ ولهذا فأنا لا أحب النفاق



في الدين بل أحترم الذي يخالفني مهما كان موقفه، ولست مستعداً للمساومة في هذا المستوى، أحترمه وأطلب منه المعاملة بالمثل، فالمهم هو مقتضيات الحقيقة لا مقتضيات قول فلان أو فلان، ولو طبقت هذا على الأمثلة التي ذكرتها لتبيّن لك أنه حتى بالنسبة إلى مسألة الإرث يكفي أن تنظر في الدراسات الحديثة المتعلقة مثلاً بالكلالة لنرى أن الكلالة لا تدل بالضرورة على ما ذهب إليه الفقهاء القدماء. فقد ذكرت كل كتب الفقه أن أكابر الصحابة مثل أبي بكر وعمر اختلفوا فيها، ولكن الفقهاء قالوا إن الكلالة ما ليس له والد ولا ولد، بعد أن أثبتوا أن الاختلاف قد وجد وتحسروا على أن النبي(ص) لم يسأل عن الكلالة. إن الوسائل المتوفّرة لدينا اليوم في التحليل اللغوي لم تكن بالضرورة متوفّرة للأقدمين، لأن الكلالة كلمة عربية، والعربية لغة سامية واللغات السامية يوجد بين ألفاظها دائماً شبه في النطق وفي المعنى كذلك، ولعل الكلالة هي زوجة الولد. وإذا ما كانت قراءة من القراءات الموجودة والمثبتة في كتاب المصاحف وفي غيره من الكتب المتعلقة بالقراءات "يورِث" لا «يورَث»، فإن الحكم الذي يوجد في الفقه سيختلف اختلافاً جذرياً. إن هذه المشاكل المطروحة لم أخلقها أنا، ولست مسؤولاً عنها، ولكن تجاهلها لا يفيد كذلك، فعندما تعترضني صعوبة أحاول تذليلها، وأدعوك معي إلى أن تجتهد في تذليلها، فإذا ما اتفقنا على أن هناك صعوبات وحاولنا معاً تذليلها فإذ ذاك يكون لهذه المجهودات حظوظ في النجاح. أما إذا اكتفيت بترديد المقولات التقليدية بعد أن تبيّنت أنها لا تخلو من المشاكل الحقيقية، ولاحظت تضارباً داخلياً في أجزائها، فهذه هي القضية لا أكثر ولا أقل. ولهذا فكل ما قلته فأنا بالطبع أعرفه ولكنني لا يمكن أن أقبل هذه العقلية



التآمرية، فهل هناك غاية في التشكيك في السنَّة لغاية التشكيك في السنَّة؟ هل السنَّة ليس فيها إلا الأحكام الفقهية؟ هل القرآن ليس فيه إلا هذه الأحكام التي تسمّى شرعية والتي فهمت بطريقة معينة؟ أنت تعرف أن هذه الأحكام في أقصى الحالات لا تتجاوز عشر القرآن، هي دون ذلك، وعندما نتعامل مع النص القرآني فيما يخصها فإننا نسلّط عليه ما هو آت من التاريخ، من البشر، عوض أن نتفاعل معه تفاعلاً إيجابياً، أهذا تآمر وتشكيك؟ أنا أفهم جيداً هذا الموقف وقد حاولت أن أجد له تبريراً، ولكنني أنتظر من مستمعي ومن قارئي أن يقوم بنفس المجهود الذي قمت به أنا، وإن وصل إلى نتائج مخالفة، فليكن ذلك مطروحاً على الساحة العامة، أنا أنشر ما أقول وأتكلم على رؤوس الملأ، فليقم الذين لا يقبلون هذه النتائج بنفس المجهود الذي قمت به، بالعودة إلى النصوص وتحليلها والتفاعل معها، لا بترديد مقولات لأنها هي مقولة الأغلبية. فإذا قمنا بهذا المجهود وتبين عكس ذلك، فأنا مستعد لمراجعة ما توصلت إليه، لأنني أعتبر ما أتوصل إليه قد يكون صحيحاً اليوم وقد يكون مخطئاً غداً أو بعد غد، متى تبيّن لي خطأ، فأنا مستعد للمراجعة بدون أي مركبات، المهم هو سلوك المنهج نفسه في التعامل مع النصوص.

متدخل: ما شدني في هذه المحاضرة هي عملية الحفر التي يقوم بها الأستاذ لقراءة التراث الإسلامي، فهذه العملية تحتاج إلى اختلاف من النوع الذي قام به وإثبات الحق في الاختلاف. فالإبداع في الاختلاف في إطار الحرية والمسؤولية، يؤدي دوماً إلى شيء جديد على الأقل، فهناك دعوة إعادة النظر في التاريخ، وأنا أقول إذا كان المشكل مشكلاً في هذا التراث بصفة عامة، فهو يؤدي دوماً إلى المحافظة. أما على المستوى السياسي، فأظن أن المحافظة بهذا



الشكل على نفس التراث تهدف بشكل أو بآخر إلى استمرارية نفس الإشكالية القديمة: وحدة السلطة واستمرارية الدولة، وهذا يدفعني إلى الملاحظة الثانية، وهي تحديث الفكر الإسلامي، ذلك أن مفهوم التحديث في المنظومة الغربية له معنى آخر هو أنه يشمل مناحي الحياة على المستوى السياسي، الاقتصادي، الفكري، بل حتى على المستوى الديني العلماني إلى غير ذلك.

متدخل: لدي سؤال يمكن أن يسير في نفس الاتجاه، أعتقد أن هذا العدد القليل من الآيات القرآنية المتضمنة للأحكام، والتي تطرح مشكلاً كبيراً على الضمير الإسلامي الحديث، كيفما قرأناها وكيفما أولناها سنصطدم دائماً بعقبة النص الصريح حين يخرجه مفسّر آخر ليسير في اتجاه آخر، ألا تعتقدون أن محاولة مثل محاولة محمود طه في السودان تقرأ النص بالنص، وتنسخ جزءاً من النص بفلسفة أخرى، أي أنها في النهاية تأخذ النص المكي الذي هو دعوة للبشرية وليس للمجموعة البشرية المحددة، وليس نصاً تشريعياً، بل هو نص أخلاقي فلسفي آخر يتوجه للإنسان كإنسان وأخذ مرتبة أولى بالنسبة للنصوص الأخرى. ألا تعتقدون أنها تفتح لنا أحد المجالات والطرقات التي يمكن أن يتطوّر فيها الاجتهاد وتتجدد فيها علاقة المسلم بالنص المؤسس لدينه؟

عبد المجيد الشرفي: بالنسبة إلى السؤال الأول المتعلق بالتحديث، فأنا لم أختر هذا المفهوم اعتباطاً، ولكن لأنني أعتقد أن التحديث هو فعلاً عملية تشمل مختلف المجالات المادية والفكرية والمعرفية، والتحديث لا يقتضي بالضرورة قطيعة مع ما سمَّيته المنظومة اللاهوتية، أظن أن لنا بصفة عامة عن الغرب الحديث آراء



لا تعكس حقيقة المجتمعات الغربية، إننا متأثرون ربما بما يمكن تسميته بالثقافة التبسيطية، أكثر مما نحن متفاعلون مع منتجات الثقافة الغربية الفاعلة الموجّهة للفكر وللسلوك، ولا أعرف فيما يخصني مفكراً واحداً غربياً، ولو كان ملحداً، غير متأثر بطريقة أو بأخرى بالمقولات المسيحية أو المسيحية اليهودية. إما في مستوى السلوك العام، فربما نظراً إلى علاقاتنا التاريخية بفرنسا، نميل إلى إسقاط الحالة الفرنسية الشاذة على سائر المجتمعات الغربية، ولكن الوضع في بريطانيا يختلف عن الوضع في فرنسا، والوضع في ألمانيا يختلف عن الوضع في الولايات المتحدة ومكانة الدين في المجتمع الأميركي، كل هذا يختلف عن الوضع في فرنسا، فرنسا ليست كل الغرب، وحتى الفكر الفرنسي عند الفلاسفة والمفكرين متفاعل بطريقة أو بأخرى مع الفكر المسيحي.

ولذلك فإن هذا الفكر الغربي أو هذه المنظومات الغربية المختلفة هي متفاعلة مع تراثها وليست لها نفس مواقف التقديس التي هي شائعة عندنا. نحن نخاف من إعادة النظر في الموروث وبالنسبة إليهم هو متجدِّد حي، لأن ما لا يستحق الحياة فيه قد طرح منذ زمان ولكنهم يستلهمون منه كل يوم، فلماذا نتردد نحن اليوم في أن نستلهم من تراثنا ما يستحق الحياة فعلاً؟ لماذا نريد أن نرى في الأنموذج الغربي أنموذجاً ممثلاً في الحداثة المعاصرة بينما هي صيغة من الصيغ وليست الوحيدة الممكنة؟ ولهذا، فإذا كان التحديث معناه إخضاع كل ما يأتي من الماضي، وكل ما يأتي من الآخر للنقد والتأمل والتفكير، فإن التحديث هو مرادف للإبداع في نظري، وإذا ما كان الإنسان قادراً على الإبداع، فإنه لا يضر في شيء أن يكون



هذا الذي يأخذه آتياً من القديم أو من الآخر، بنسب مختلفة. نحن مطالبون، نظراً إلى أوضاعنا التي لا شبيه لها في الغرب كذلك، بابتكار حلول خاصة كذلك، وهي عملية صعبة. فالتحديث هو هذه القدرة على الإبداع، على تجاوز ما عند الآخر وما عند القدماء، وأظن أن التعبير عن هذا الواقع بهذه الطريقة قد يؤدي إلى نوع من الإحباط، ولكنني لا أعتقد ذلك فأنا متفائل رغم كل شيء، أنا أعتقد أن الفكر الإسلامي وخلافاً لما يعتقده الكثيرون قد خطا خطوات في سبيل هذا التحديث منذ قرن، خطوات لعلها لم توظف التوظيف الكافي، خطوات متعثّرة في كثير من الأحيان لا محالة وهذا طبيعي. ولكن الفكر الإسلامي الحديث ليس هو الفكر التقليدي، رغم زعم الزاعمين أنهم أوفياء لهذه المنظومة الموروثة.

وقد ذكرت مثال الموقف من الفقه والقانون فحتى الذين يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية يطالبون بتقنينها أو يطالبون بتقنيات غربية في الظاهر هي مقولات لها جذور تاريخية قبل أن توجد في الغرب، ولأنها نتيجة سيرورة تاريخية عامة أو شاملة ولكنهم غير شاعرين بهذا البعد التاريخي فيما يقولونه. ولذلك فأنا أعتقد أن الظروف قد تكون ملائمة لكي نتقدم خطوات في هذا الطريق ولكن لا ينبغي أن ننتظر هذا التقدم الخطي، فلا بد من أن يكون ما نقوله اليوم متقدّماً بالضرورة بالنسبة إلى ما قاله أسلافنا، فالتاريخ فيه فترات ركود وجمود ظاهر، ثم قفزات وتحولات تستغرب كيف حصلت في مدة وجيزة، لأنه لا بد للأمور أن تختمر في الأذهان قبل أن تتجسد في أرض الواقع؛ وهذا يحصل، إما بصفة غير مفكر فيها أو بصفة واعية.



أما فيما يتعلق بالسؤالين الثاني والثالث، وهما في نفس الاتجاه، فالقضية هي فعلاً أولاً قضية مذهبية: كيف نقرأ القرآن في نهاية الأمر؟ هل نقرأه على نحو ما قرأه محمود طه؟ أنا شخصياً فيما يخصني ـ ربما يكون هذا مرضياً بالنسبة إلى غيري ـ لا أقبل الفصل الذي قام به محمود طه بين الآيات المكية التي لها صبغة عامة والآيات المدنية التي لها صبغة خاصة، لأن هذا لم يحصل تاريخياً، ولأنني، مثلما رفضت أن نتشبث بـ"كُتِب" على حساب "وعلى الذين يطيقونه" لا أستطيع أن أفصل بين آيات أو سور مكية وآيات وسور مدنية. فالقرآن بالنسبة إليّ كل "متكامل"، ولا أرى أنه يمكن فصل النص القرآني عن سياقه التاريخي، إذ لا يمكن اعتبار القرآن فقط في حرفيته (dans sa littéralité). فالقدماء حاولوا بطرقهم الخاصة أن يرفعوا ما يوجد من تعارض بين الآيات مثلاً عن طريق النسخ أو عن طريق الحقيقة والمجاز أو عن طريق المحكم والمتشابه، وأنا أحاول أن أنظر إلى النص كله، فآيات الجبر والاختيار مثلاً، بالنسبة إليّ، خلافاً للموقف الأشعري والموقف الاعتزالي، لها نفس القيمة. والإنسان في حياته إذا ما كان مؤمناً فهو مخيّر ومسيّر معاً، هناك جدلية يعبّر عنها النص القرآني ورفضها القدماء، وهي موجودة في كامل النص، فاعتبارها يؤدي إلى تجاوز تلك الثنائيات التي ما زلنا نعاني منها. فينبغي تجاوز العقلية الثنوية والتي ورثناها بدون أن نشعر من الوسط الذي نشأ فيه أغلب المفكرين المسلمين وهو وسط العراق وفارس. ففي بلاد فارس كانت المذاهب الثنوية هي الطاغية، فليس من باب الصدفة إذن، أننا ما زلنا نفكر على أساس ثنوي (dualiste). ولو فكرنا على أساس

هذه الجدلية (sur une base dialectique) ربما تجاوزنا قراءة محمود طه والقراءات التقليدية معاً، لأنها واقعة كلها في هذه الثنائيات. وهذا لا شك أنه لا يستطيع أن ينهض به شخص واحد، ولا شك أن الجهود لا بد أن تتضافر في هذا الاتجاه، وقد تقوم به مجموعات بحث متضافرة الاختصاصات، وإذ ذاك يمكن أن يكون للنص القرآني مدلولات تختلف بالضرورة عن المدلولات التي استخلصت على أساس هذه الثنوية.

متدخل: لا يمكن استعمال منهج تاريخي كما ذكرتم والانكباب على الجانب الاجتماعي للإسلام، ولكنّ هناك جانباً يومياً هو أن هذا الإسلام معيش بجانب إسلام علماء القرآن، فبالنسبة إلى الناس الذين ليس لهم إلمام بالفقه وأصول الفقه لديهم ملاحظات يومية، نأخذ مثلاً من كتاب الإسلام والحداثة، فالختان بالنسبة إلى الجميع هو مفهوم الواجب لدى المسلم، هو عند الشافعي واجب، وعند مالك سنّة، فعلماء الأنتربولوجيا وعلماء الاجتماع يستعملون منهجاً علمياً يمكن تسميته علوم غير راسخة ولا تقبل بالإسلام، فالتطوّر الاجتماعي اليومي لا يناسب بتاتاً النص الديني، والحياة اليومية في مجتمعنا هذا لم تأخذ اعتبار الحرية الفردية والعقلنة ومسؤولية الفرد بتطبيق واختيار دينه. وأنا أفتح قوساً بالنسبة إلى الحداثة، إذ إنها ليست مفهوماً إجرائياً مأخوذاً من الغرب، وإنما هي نمط حضاري لديه لوازمه هي العقلنة (la rationalite).

متدخل: لديَّ ملاحظتان، الأولى تهم الحديث: نعرف أن النحو العربي وضعت أسسه في القرن الثاني الهجري مع سيبويه في مصنّفه المعروف بالكتاب، مع العلم أنه كانت محاولات سابقة تثبت



أن النحويين كانوا حريصين جداً على الاستشهاد بالقرآن والشعر الجاهلي والإسلامي، ولكنهم لم يستشهدوا بالحديث. فهذه الملاحظة تستحق التسجيل، ولا سيما أن الحديث طرأ فيه الكثير من الاختلاف، فيما يخص اللفظ من الناحية اللغوية؛ ولأن كل اختلاف على مستوى اللفظ يحدث أثراً على مستوى المعنى، فإن النحويين في هذه المرحلة اعتمدوا مصدرين أساسيين هما القرآن والشعر دون الحديث.

الملاحظة الثانية تهم القياس، أود أن أستشهد بأن العلوم الإسلامية ولا سيما في القرن الثاني للهجرة تنهل ـ تقريباً ـ من منبع واحد مثل النحو والفقه، اعتمد كل منهما على القياس، فالقياس كما نعرف هو إجراء عقلي أو أداة عقلية تعامل معها النحوي باستنباط القاعدة، وتعامل معها الفقيه كذلك لاستنباط القاعدة من الدين، إذن وهذا كذلك، وبدون شك، أثر من آثار دخول التفكير اليوناني على الحضارة العربية، إنما نعرف كذلك بأن استعمال القياس يعني في مجال النحو استعمال العلّة، العاملة كذلك.

ألم يؤدِّ استعمال القياس في مجال الفقه إلى تعسّف قديم مثلما حصل في مجال اللغة؟ هذا ما يتعلق بالملاحظتين.

بقي لديَّ سؤال يرتبط بأطروحتكم العامة. كيف تتصوّرون إسلاماً حداثياً؟ وكيف تتصوّرون مثلاً على الطريقة الحداثية إن صح التعبير ولا سيما في مجال العبادات: الصوم، الصلاة، الزكاة، إلى غير ذلك؟

كيف يمكن أن نتصور مسلماً انطلاقاً من هذه الأسس التي



وضعتموها، كيف سينجز الصلاة؟ كيف سيصوم؟ ماذا سيأخذ من هذه الأشياء؟

متدخلة: تدخُلي نابع من كوني امرأة مسلمة يهمها التراث لأنه يلخص المصير والكيان، وهو مرتبط بالقراءة التي تقدمونها، لأن طرحكم يخص الإنسان الحر في تفكيره، في دول عربية إسلامية، فالتراث الديني خطاب ينبغي أن يهتم به الإعلام والكتب المدرسية، وهو ليس شيئاً ثابتاً، فإعادة قراءته من جديد يمكن أن تستخرج منه أشياء متناقضة، لذا كيف يمكن أن نتصور ما طرحتم شيئاً عاماً يصبح مرجعاً كما يطرحه الأستاذ الطالبي، أركون، وكل الباحثين المتنوّرين؟

متدخل: لديَّ سؤالان متلازمان، السؤال الأول هو ما مدى اتساع نطاق هذا التحديث وانعكاسه على مستوى الإطار السياسي وعلى مستوى المجتمع المدني، ذلك أن هذه المطارحات سمعناها وألفناها منذ سنة 69، في الوقت الذي صدر كتاب نقد الفكر الديني للدكتور صادق جلال العظم، والذي أثار فيه هذه المسائل، لكنها بقيت في نطاق نخبة مثقفة، وهذا يدفعني إلى طرح السؤال الثاني وهو: ألا ترون بأن المطالبة بإعادة قراءة الفكر الإسلامي يقلب الاتجاه المضاد، وذلك باستخدام آليات من الفكر الإسلامي ذاته، بمعنى آخر، كنت أود أن يتطرّق المحاضر إلى مسألة نظام الحسبة وما مدى العلاقة بالوضع الاجتماعي الثقافي الحالي؟ وتتمة لذلك أعتقد أن هذه الأفكار التي تدور في إطار نخبة مغلقة لا يمكنها أن تنتشر على مستوى إطار الشعب أو المجتمع المدني، لأن هناك شيئين:

الشيء الأول، وهو الحكم الذي صدر ضد نصر حامد أبو زيد



في إطار نظام الحسبة؛ ثم الثاني بالنسبة إلى معرض الكتاب الأخير في القاهرة، أبان أن الشريحة الكبرى من (المثقفين) يميلون إلى الكتب الدينية التي هي سهلة في إطار الفهم وفي إطار محاولة إعادة هذا السؤال، ما هو رأيكم في نظام الحسبة والذي يدخل في أعمال (النهي) "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"؟

عبد المجيد الشرفي: بالنسبة إلى المنهج التاريخي والعلوم الاجتماعية، تعرفون أن العلاقة بين علم الاجتماع والتاريخ وخصوصاً علم الاجتماع التاريخي، هي علاقة شائكة، فالاختصاصان قريبان بعضهما من بعض، أنا أستعمل التاريخ بمفهومه العام، يعني الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الموجودة في ظرف واحد، وفي هذا الإطار لا يسع المؤرّخ أن يهمل حقيقة الممارسة الإسلامية الاجتماعية. فلا بد أن نقول شيئاً بالنسبة إلى المنظومة الفقهية، ذلك أنها كانت تهم شريحة ضيقة من عامة المسلمين وهي شريحة الحضر ولم تكن تهم البدو في شيء، فالبداوة هي التي كانت غالبة في المجتمعات الإسلامية كلها، إذ تنظم حياتهم على أسس هي مزج مما يقول به الفقه وما يأتي به العرف، فالعرف قد كسي كساء إسلامياً، ودخوله في نطاق الفقه المالكي مثلاً يعطيه أهمية كبرى، ولكنه هو المعمول به. لا أعرف بدقة الوضع في المغرب الأقصى، ولكن الوضع في الجزائر جدير بالاعتبار، لأني درست المسألة في وقت من الأوقات، ولاحظت أن نظام الجماعة في بلاد القبائل، كان هو السائد ولم تعرف منطقة القبائل في تاريخها كله منذ الفتح الإسلامي إلى سنة 1962م، الفقه المالكي، ولا غير المالكي. كانت كل الحياة في نطاق هذه



المجموعة الهامة من سكان الجزائر خاضعة لنظام الجماعة، أي أن الأمر شبيه بما يقوم به شيوخ العشائر في نظام القبيلة الذين يقررون ما يرونه صالحاً في نطاق الزواج والبيع والشراء والمعاملات بقطع النظر عما يقوله الفقه، لو رجعنا إلى ما ورد في كتاب الأحكام السلطانية فإننا نلاحظ أنه يوكل إلى زعماء القبائل ورؤساء العشائر أمر تنظيم الحياة في نطاق قبائلهم وعشائرهم، فما يقال عن نظام الحسبة والقضاء وما إلى ذلك، يهم فقط سكان الحواضر والمدن. ولسنا في حاجة إلى شهادات المؤرّخين، وما علينا إلا أن ننظر إلى الواقع الذي كان سائداً قبل شيوع التعليم الحديث وقبل أن تمتد الدولة بأجهزتها الحديثة إلى مختلف النواحي، هذه البوادي كانت تعيش حياة شبه مستقلّة عن نظم الحكم المركزية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، ومن الطبيعي أن الإسلام الذي يؤمن به هؤلاء البدو يختلف اختلافاً كبيراً فيما يتعلق بسلوك المرأة البدوية، فحجاب المرأة لم يفكر أحد فيما أعرف في أن يفرضه في أيٍّ من البلاد الإسلامية، لأنه عملياً غير ممكن، فالمرأة المعنية هي المرأة الحضرية التي تعيش في المدن والحواضر لا المرأة التي تعمل جنباً إلى جنب مع الرجل. لهذا لا نبالغ حين نقول إن الفقه هو خاص بهذه الفئة، وبعبارة أخرى فإن البعد الاجتماعي أساسي، هو داخل في نظري في البعد التاريخي، وهذا الإسلام يسمّيه بعضهم الإسلام الشعبي، وأعرف أن هناك دراسات حديثة تثير هذه الأسئلة وهذه النقاشات الجزئية التي لا تهمنا مباشرة. ولكن من المؤكد أن ما حصل في المسيحية قد حصل في الإسلام من حيث إن نسبة كبيرة ممن كان يطلق عليهم اسم مسيحيين أو مسلمين إنما هم كذلك في



بعض رموز الحياة اليومية والدينية، ولكنهم في صلب عقائدهم وما يكيّف حياتهم ويوجهها، شبه وثنيين. فبقيت العقلية السحرية منتشرة في جلِّ المجتمعات الريفية البدوية القديمة.

وإذا كانت هذه المنظومة التي تتوجه إلى الحضر بصفة خاصة، تعتمد القياس، وإذا كانت مختلف العلوم في نظام واحد تستعمل القياس، في مستوى اللغة كما في مستوى الأصول، فما أردت أن ألاحظه هو أنني لا أقبل أن القياس باعتباره أداة عقلية هو وريث أو تطبيق للفكر اليوناني فحسب، فقد يلتقي العرب والمسلمون مع اليونان في استعمال هذه الأدوات العقلية، ولكن على كل حال هناك فرق بين القياس النحوي والقياس الفقهي من ناحية والقياس المنطقي الذي يستعمل في الفلسفة من ناحية ثانية. ولذلك فإن هذا القياس هو نتيجة لتطوّر العلوم الإسلامية ذاتها أكثر مما هو تأثر بالعلوم اليونانية.

والسؤال الذي تفضلت بطرحه كيف أتصوّر هذا المسلم الحداثي في مجال العبادات؟ أظن أني أجبت بطريقة غير دقيقة، ولكنني أعتبر أن العبرة فيما يخص سلوك المسلم وتعبّده ليست بظاهر العبادة، وإنما بما يعتقده المرء أن من الواجب عليه أن يقوم به. أنا مع الفضيلة الذاتية والمسؤولية الفردية ومع تربية الضمير المستقيم، وإذ ذاك لا يهم عندي أن يختلف المسلمون في هذا المستوى، هاجسي ليس هاجس الفقهاء القدامى، وبما أن هذه الحرية موكولة إلى جميع المسلمين هم الذين يحرسونها، فلا شك أن هذا الاختلاف لن يكون اختلافاً يبلغ مدى بعيداً جداً، وسيهم بعض المظاهر، والمهم فيه على كل حال في نظري هو الوفاء لما يعتقد الإنسان أنه حق، وأنه واجب عليه. التفاصيل موكولة إلى كل إنسان، إلى كل مسلم، فليس



لي أن أفرض عليه أي شكل من أشكال العبادة، إذا كان يعتقد أن ما يقوم به يرضيه ويرضي رغبته، سواء كان يؤدي الصلاة أو الصوم أو الزكاة بنفس الطريقة التي كان يؤدي بها أبوه وجدّه أو يختلف عنها، فلا فرق ما دام مستقيم الضمير.

ولكن ما هي حظوظ شيوع هذا السلوك في المجتمع؟ إن المجتمعات الزراعية لا تسمح عادة بهذا الرأي الذي أدعو إليه لأنها مجتمعات تقليدية محافظة، تكون فيها حظوظ هذه الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية ضئيلة، فالمجتمعات الحديثة هي الصناعية وما بعد الصناعية. ولذلك فإن تحديث المجتمع وتحديث أنماط الإنتاج تتضافر مع تحديث السياسة وتحديث الفكر، وتحديث الشعور الديني، لكي تؤدي إلى نفس النتيجة. لا يمكن فصل هذه المظاهر بعضها عن بعض، ومهمتي ليست أن أبيّن كيف يمكن لنا أن ننتقل من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، فهذا يهم المختصّين، أنا أهتم بجانب أعتبر أنه كذلك إن لم يقع تقديره فسيبقى المجتمع مشلولاً بطريقة ما، ونحن نعيش في مجتمعات ذات أوضاع متحوّلة، ليست المجتمعات الزراعية التقليدية، لأنه مثلاً لم يكن فيها العمل اليومي بالأجر، بينما المجتمعات حتى الزراعية الحديثة هي التي ينتشر فيها العمل بالأجر، فالتعامل بالنقود ظاهرة حديثة في المجتمعات، ولها انعكاس أيضاً في مستوى علاقات الأفراد بعضهم ببعض.

أما بالنسبة إلى ما يتعلّق بنظام الحسبة، فهذا نظام تاريخي شهد عبر مختلف البلدان الإسلامية، وعبر مختلف العصور أشكالاً مختلفة، فالحسبة في الأندلس، ليست هي الحسبة في المشرق، وكذلك المظالم في العصر العباسي ليست هي المظالم في العصر



المملوكي مثلاً، نحن عشنا إلى عهد قريب على المعلومات التي كانت متوفّرة عن العصر العباسي فقط مثلاً، لكن هناك دراسات تبين أن هذا النظام، مثل نظام الحسبة، قد تطوّر بتطوّر المجتمع، من الذي يمنعنا إذن من أن نطوّر نظام الحسبة؟ فمؤسسات المجتمع المدني هي أيضاً تقوم بالحسبة، الجمعيات والأحزاب تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ولكنها لا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر بنفس السياق القديم، لأن هذا السياق مناسب لمجتمعات ضيقة وبسيطة وبدائية وشبه بدائية. المجتمعات المعقدة والمجتمعات التي تجمع ملايين البشر في الحواضر الحديثة محتاجة إلى تنظيمات نابعة من المجتمع، تكون فيها المبادرة من المجتمع وإذ ذاك تؤدى هذه الوظيفة على أسس جديدة، أنا لا أرى شخصياً أن هذا النظام عائق في سبيل التحديث، لأنه يمكن أن يتطوّر مثل جميع المؤسسات التقليدية، المهم هو أن نجرؤ مرة أخرى على أن لا نتقيّد بما فعله القدماء، لأن ما فعلوه هو ملائم فقط لأوضاعهم. هنا أعود دائماً إلى نفس الفكرة لأنها فكرة مركزية والاقتناع بها يؤدي إلى تطبيقات عملية في مختلف المجالات.

متدخل: أريد أن أشير إلى مسألة أن الفقه الإسلامي يدَّعي الثبات، والأخرى تتعلق بمسألة مأسسة الدين. قضية دعوى أن فقهاء المسلمين، وأحكام الفقه الإسلامي ثابتة غير قابلة للتغيير، هذه الدعوى غير مسلّم بها لأننا حين نطالع في كتب القضاء وفي كتب الفقه مقاصد الشريعة، نخبة منهم يخصصون أبواباً لباب تغيّر الأحكام بتغيرالأحوال، وباب بتغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان. فمسألة القول بأنهم يدعون الثبات قضية جاهزة تتأسس عليها مغالطات منهجية.



فقضية مأسسة الدين لم تكن بالشيء الذي تصوّره الأستاذ الكريم، وبيان ذلك أن الأئمة وهم العمدة في البحث الفقهي، ما من أحد منهم "إلا وهو قارئ" هذا قولي، فانظروا إذا كان موافقاً لشرع الله عزّ وجلّ آخذاً به وإلا فلا أبالي، وهذا ما قاله مالك وقاله سائر الأئمة والفقهاء، يعقد هذا ويشهد له أبو جعفر المنصور أراد حمل الناس على الموطأ، اعترض الإمام على هذا الإجراء واعترض على هذا الأمر، وصح أنه قال كل امرئ يقابل من قوله ويرد إلى صاحبه هذا القول وأشار إليه النبي(ص) وأصحابه وعن الشافعي وغيره من الأئمة. إذا كانوا هم أيضاً يميزون بين النص وبين ما فهمه هو من النص بين الحكم وتبيانه للحكم غير ملزم لغيره أو يأخذ به، نقول هذا حكم من شاء أخذ به ومن شاء أعرض عنه، ولم تكن أحكامهم ملزمة بالضرورة إلا في أبواب تمس جوهر الحرية التي تحدثتم عنها، فمثلاً أبواب الأوامر والنواهي أنتم لا محالة مطّلعون تمام الاطلاع على اختلاف الأصوليين في قضايا الأمر وقضايا النهي.

قلنا خذ مثلاً قضية الأمر بالصلاة، الله عز وجل قال ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وقال في الصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ كلاهما يفيد الأمر وهو مفيد للوجوب باتفاق الأصوليين والفقهاء.

ففيما يتعلق بالصلاة هناك من الفقهاء قالوا إن «من تعمّد ترك الصلاة ليس كمن تعمّد ترك الصوم» ما وجه الفرق بينهما؟ وجه الفرق بينهما، هو أن تارك الصلاة يؤدي إلى المساس بحرية الجماعة، اجتماع المسلمين بشكل أو بآخر، لذلك قال الفقهاء يؤدّب ويعذب، وقال بعضهم يقتل إن تركها عمداً. بالنسبة إلى تارك الصوم



عمداً، لم تعلن له عقوبة محسوسة في الشرع، لماذا؟ لأنه قد يخل بهذه الفريضة من غير المساس بحرية الآخرين. ثم قضية الاختلاف، أظن أن إقصاءها بالشكل الذي صورتموها فيه مبالغة لا تخفى، كيف؟ فقد ثبت عند علماء الحديث وعلماء الفقه ورجال التفسير أنهم اعتمدوا ما سمّوه بأهل الأهواء والبدع في أبواب كثيرة. إن الإمام البخاري روى عن أكثر من ثمانين رجلاً ممن عدوا من أهل البدع. خرج حديثهم في صحيحه، وكتاب المستدرك للحاكم، الحاكم رجل شيعي، وكتابه يعتمد. إذن فهذا الاختلاف لن يكون اختلافاً يؤدي بالفقهاء إلى الإقصاء، ولكن هناك ضوابط منهجية، وعلمية، متى خرجت عنها أقصي قولك، وفي كثير من الأبواب الفقهية ألغي قول مالك، وكان قول أبي حنيفة مرجوحاً ولم يعمل بقول الشافعي.. وهكذا، فكل من أخلّ بهذه الضوابط الشرعية دفع قوله، وليس هذا فقط في باب المعتزلة أو الفرق الكلامية. وكذلك قولهم في كتب أصول الفقه بقضية الأصولية، إذ قال بها ابن الباجي والسرخسي وقال بها جمهور المعتزلة وارتضوا هذا القول، فهناك بعض الضوابط المنهجية يتم الاحتكام بها متى وافق بها قول القائل اعتبر قوله وارتضي وإلا تجووز وأعرض عنه، إذن لم تكن هناك مأسسة دينية ليُعرض عليها الحكم بقدر ما كانت صيغ منهجية أو منظومة منهجية هي التي يتم الاحتكام إليها وفي ضوئها يتم قبول القول أو رفضه.

متدخل: معروف أن تربية الضمير المستقيم، من مهمات الأمة الإسلامية، ما هي حدود هذه الأمة؟ كائنة وممكنة، وما تصوّركم لهذه الأمور؟



متدخل: هل يمكن للإسلام بعد إتمام العملية التي تدعون إليها، أي عملية التعرية والتقويم والتلاقح مع معطيات الحداثة، أن يجد معناه ويصبح رسالة عالمية كونية أم أنكم ترون شيئاً آخر؟

عبد المجيد الشرفي: سيكون جوابي موجزاً بالنسبة إلى ما تفضل به الأخ من أن الفكر الإسلامي في عصرنا الحالي ليس هو الفكر الإسلامي التقليدي حتى عند الذين يعتقدون أنهم مواصلون لنفس المنهج ولنفس الطريق. أسجل موقفك هذا، وأعتبر أنك مشيت ربما إلى نصف الطريق. فالحاجز نفسه ما زال يمنعك من أن تواجه هذه الحقائق التي ذكرتها، وقد دعمت ما ذكرته من أن الفكر الإسلامي في صدد إعادة النظر في المنظومة الموروثة، وأنه يسلط على هذه المنظومة مقولات فرضتها الحداثة، وتجد ما يدعم ذلك في القديم ولكنك تنتقي، وسأقول إنك وقفت في نصف الطريق، عند ما قاله مالك لأبي جعفر المنصور، ويتعيّن النظر في موقف العلماء المسلمين العديدين، من ابن حزم ومن ابن رشد ومن الغزالي وغيرهم. وأنا أريد أن أعرف كل المواقف لأفهم القضية التاريخية التي فرضت على المسلمين أن يعتقدوا مثلاً في عدالة كل الصحابة، بموجب قرار سياسي. ففي القرن الخامس، ومنذ ذلك التاريخ، لا يتجرأ أحد على أن يقدح في عدالة الصحابة، نظراً إلى أن السلطة السياسية فرضت على المسلم ما ينبغي أن يعتقده.

إن هذه الأمة هي التي ستفرض احترام هذا الضمير المستقيم. هذا الإجماع، الذي سيفرضه لن يكون بالضرورة في شكل مؤسسات هي مشيخة الأزهر أو مشيخة الزيتونة أو غيرها، لا، وإنما هو ما تقبله أغلبية المسلمين. وهنا أريد أن أركّز على أن العبرة بما تقبله

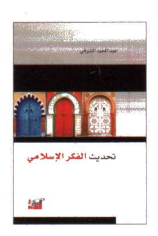


القوى الفاعلة في المجتمعات الإسلامية، لأن مجتمعات المسلمين مثل كل المجتمعات فيها قوى فاعلة وفيها قوى هامشية، الهامشيون موجودون في كل المجتمعات من أقصى اليمين وأقصى اليسار، من الفوضويين ومن الذين يستعملون العنف، ومن الذين لا يحترمون الآراء إلى غير ذلك؛ ولكن القوى الفاعلة في المجتمعات هي التي تسيِّرها وتوجِّهها، هذه هي التي تهمنا أكثر من غيرها، لا المواقف الهامشية مهما كانت، مثل مقولة نهاية التاريخ، التي هي مقولة إيديولوجية واضحة لا غبار عليها لتكريس الليبرالية الأميركية والنظام الأميركي والهيمنة الأميركية. فما توفره الأديان من معنى في نظري يبقى حاجة أنطولوجية للإنسان، ولا أظن أن الإيديولوجية البشرية يمكن أن تعوّض تعويضاً مرضياً ما يوفّره الدين من معنى للحياة والموت.



المحتويات





تحديث الفكر الإسلامي

... لقد اخترنا عمداً أن نستعمل في عنوان هذا الكتاب مفهوم «التحديث» لا التجديد، إيماناً منّا بأنّ المسألة ليست في الدعوة إلى الجديد وتفضيله على القديم وفي الجري وراء التقليعات العابرة، فكم من قديم يتحدّى الزمن بصلاحيته، وكم من جديد معاصر لا فائدة فيه ولا نفع! ذلك أنّ القضية المطروحة بحدّة على الفكر الإسلامي في نظرنا هي مدى استجابته لمقتضيات الحداثة بكل تجلّياتها المادية والمعنوية، العلمية والتقنيّة كما الفكرية والفلسفية، علماً بأنّ هذه الاستجابة ضرورة ملحّة لا ترفاً ذهنياً.

... ولا بد من التأكيد على مشروعية تحديث الفكر الإسلامي. ويقيننا أنّ هذا التحديث مسؤولية ملقاة على عاتق المفكّرين المسلمين على اختلاف مشاربهم، وأنه لن ينجح إلا بوعيهم بأنّه عملية لا تحتمل الانتظار، وتتطلب تضافر الجهود وتقارع الآراء في كنف حرية التعبير، بعيداً عن التراشق بالتهم وعن الذهنية الوثوقية الإقصائية.



موضوع الكتاب **فكر إسلامي**

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

ISBN 9959-29-396-3

